



著 特 馬

用 運 羽 些 些 折
與 白 子 的 子 口

行 刊 局 書 國 中 新

B017/1724 + 31/0565
020208

庫文年清國中新

用運與習學的學哲

著 特 馬

局書國中新

1949

目次

一 哲學是什麼？它與科學有何關聯和區別？……………一

哲學並不神祕，普通人對事物的感想和看法，在根源上，就是屬於哲學的東西——但普通人並不是哲學家，他們對於事物的感想和看法，也並不就等於哲學——哲學以宇宙的全體為對象，科學以宇宙的特定部份為對象——哲學和科學，各以其發展的形態，影響彼此在每一特定時期的面貌——唯心論把哲學和科學絕對對立起來，機械論則取消了哲學

二 哲學是怎樣發生和發展的？……………一六

哲學，從它發生的第一天起，便是作為精神鬥爭武器而出現的東西——

在古代，有德謨頤利圖系統與柏拉圖系統的鬥爭——在中世，有唯實論與唯名論的鬥爭——在近代，有培根系統和笛卡兒系統的鬥爭

三 馬克思主義哲學的出現……………三

「理性王國」的破滅與科學上三大發現——馬克思、恩格斯與黑格爾、費爾巴哈——從辯證唯心論到辯證唯物論與歷史唯物論

四 學習哲學的方法……………三

確定學習的方向與劃分學習的階段——學習過程中幾個應當注意的要點——學習與實踐的統一，理論與現實的關聯

五 糾正具體運用上的幾個偏傾……………七

具體運用的困難及其根源——具體運用上第一個偏傾：主觀主義——具體運用上第二個偏傾：客觀主義——具體運用上第三個偏傾：教條主義——具體運用上第四個偏傾：庸俗主義

六

怎樣把馬克思主義的普遍真理與中國革命的具體實踐相結合？……六九

「我們的學說不是教條，而是行動的指南」——結合馬克思主義的普遍真理與中國革命的具體實踐的原則——從客觀實際出發，但以馬克思主義的一般原理為基礎——調查研究——勇敢地面對現實，從現實中揭發辯證法的真理——既反教條主義，亦反經驗主義——既反命令主義，亦反尾巴主義

七

幾個哲學問題試答……一九

第一個問題：生產力與生產關係的矛盾發展法則，爲什麼不適用於蘇聯社會主義社會？——第二個問題：斯大林所規定的辯證法四個特徵，跟恩格斯所規定的辯證法三大法則有沒有衝突？——第三個問題：唯心論的積極性與唯物論的積極性是否可以並列起來？——第四個問題：黑格的『一切實在的都是合理的』這句話是反動的辯護還是革命的宣言？

附錄 通俗化·庸俗化·舉例子……………！……………

——哲學是什麼？它與科學

有何關聯和區別？

哲學並不神祕，普通人對事物的感想和看法，

在根源上，就是屬於哲學的東西

從來的哲學家都以五光十色的術語把哲學裝成神祕的、高不可攀的東西；但哲學實在不是這麼一回事。在普通人的日常生活中，常常有他們自己對於事物的一定的感想和看法。這感想、這看法，從其根源上來說，也就是屬於哲學的東西。

比如，這次抗戰，足足經過了八年，在這漫長的歲月中，許多人失掉了家鄉，離散了骨肉，正如唐詩人白居易所描寫的：

『田園寥落干戈後，

骨肉流離道路中。』

這一慘痛的經驗，正是今天大多數中國人所共同感受得到的。如今抗戰勝利了，我們回到了家鄉，你看，我們會發生怎樣的感想呢？我們之中，有的人的房子也許給敵人燒掉了，平時跟我們那麼親切的鷄犬牛羊早就不見蹤影了，美麗的故鄉只剩下一片荒涼的景象，從前牧歌似的生活，只在我們腦海中留下一點痛苦的記憶。這時候，我們會得到怎樣的結論呢？這就是：一切都變了！這『一切都變了』，是從種種現象裏歸納出的一個總的觀感。這觀感，人人都能有的；這觀感，也就是屬於哲學裏面的一個真理。

古代希臘哲學家赫拉頤利圖（*Heracitus*）曾寫了這樣的一個公式：

『一切皆流，一切皆變。』

在遺下的斷片中，他發展了這一思想，他說：

『人不能兩次走入同一河流，同樣也不能兩次都從同一狀態下把捉死的自然。』

赫拉頤利圖這一斷片，直到現在還被人們奉爲哲學思想之天才的發現。從這一點上，就可知在普通人的日常生活裏到處都充滿着哲學的真理，每個普通人都有他一定的『哲學』（就『哲學』一詞的廣泛意義來說）。

普通人除了對於事物有他的一定的感想之外，還有他自己對於事物的一定的看法，這看法，就是他批評事物的標準。這標準，從廣泛的意義來說，也就是他的哲學，或是根據一定的哲學原理所作的觀察方法。

比如，魯迅先生風波中的九斤老太，常常說到她年青的時候，天氣沒有現在這樣熱，豆子也沒有現在這樣硬，就是說，現在的時世是不對了。她之以現在時世爲不對，必有她所認爲對的時世，這一點，她雖然沒有具體的說明，但至少我們可以知道，對的天氣必不是這樣熱，對的豆子必不是這樣硬，對的小孩必重九斤。她所認爲對的，就是她的批評的標準，這標準，從其根源上說

來，正是從種種現象裏面歸納出來的哲學上的根本原理。

但普通人並不就是哲學家，他們對於事物的感想和看法，

也並不就等於哲學

普通人對於事物雖然有其一定的感想和看法，就是有其各自的『哲學』，但普通人却不都是哲學家，因為他們的感想和看法，都是由成說和直覺得來，在他們本身是不自覺的，而且都是零碎的沒有系統的東西。所以，他們的感想和看法儘管與哲學的根本原理有一定的關聯，但他們却不能即被視為哲學家。因為哲學家不但抱持一種哲學見解，而且對他的哲學，必有精細的論證，和有系統的說明。這就是荀子所說的，『其持之有故，其言之成理』。哲學家跟普通人的區別，正好像歌唱家跟普通人的區別。人當與之所至，多要哼一兩句；但歌唱家的唱，由於他的專門技術，跟普通人的唱，自然有所不同。所以，普

通人雖然都有他自己的『哲學』，但並不都是哲學家。

我們更進一步地說，普通人對於事物的感想和看法，雖然跟哲學有一定的關聯，但跟哲學家所講的哲學也有分別。因為前者是雜亂的、零碎的思想斷片，而後者却是普遍的、有系統的思想體系；前者是個別的，而後者却是整個的；前者是部份，後者是全體。所以，普通人的感想和看法，不能說就等於哲學，只能說是哲學的萌芽，哲學的斷片，具有哲學的屬性。也就是說，這些普通人的感想和看法，正是構成哲學家的哲學的必要要素，哲學家的哲學祇是把普通人的感想和看法加以提煉，加以加工製造，使成爲系統化、統一化，剔除其雜亂的矛盾的性質，而保留其認爲正確的積極的部份，並加以發展、放大，立於堅實的論證基礎之上。

哲學以宇宙的全體爲對象，科學以宇宙的特定部份爲對象

那麼，哲學研究的對象是什麼呢？

哲學一詞，英文爲 *Philosophy*，係由希臘文 *Philos*（愛好）及 *Sophia*（智慧）兩詞結合成功的。從字義的根源上說，哲學就是愛好智慧的意思。從這詞的涵義來看，所謂哲學所包括的範圍是很寬廣的，可說所有一切屬於智慧的東西，都包括在裏面。這是因爲人類在其知識發軔的初期，對於客觀的外在世界還不能作分門別類的深入研究，只能作一般的概括的根本認識，所以在當時（希臘時代）無所謂科學和哲學的區別，科學被包括在哲學範疇之內，而爲哲學的一部，這指明哲學在其歷史發展的初期，乃是指人類知識的總匯。

但人類社會的發展，促進了知識的發展，而人類知識的發展，必然地要求着精密的分工，以便使知識深入，因此我們今天所意味的哲學，已不如前此範圍之廣。原來人類知識的發生，不外是外在世界和人類精神的接觸，也就是說，人類的知識，是以整個外在世界或宇宙來做它的研究對象的。而宇宙却是

非常龐大複雜多種多樣的東西。就其全體來看，它是一個統一體，構成份子間彼此互相依存，互相連系，而不可分割。就以人類所居住的地球來說，離開了太陽和其他星球，將是一個不可想像的東西。同樣，沒有了土壤、雨露和陽光，我們將不能想像動植物的生長。所以，在這方面言，宇宙是統一的；不可分割的。然而宇宙却有各個構成部份，部份與部份之間，正有其各自不同的面貌和本質，乃至於各自遵循的法則。就動植物來說，動物的生理過程和植物的元素結合，都儘有它們不相同的地方，因此也就不能把它們一視同仁，等量齊觀。就第一方面來說，要求人類對宇宙有整個的認識，在其龐大複雜多種多樣的性質裏面，找出根本的、普遍的、大家所共同的東西來，而這結果，就產生了哲學。就第二方面來說，要求人類對宇宙有個別的深入的認識，把宇宙的某一部份跟其他部份分別開來，剔除其間彼此相連的關係，專只注意於這一部份的裏層，而這結果就產生了各種各樣的科學。所以，哲學的任務，在於研究宇

宙的整個；而科學的任務，則在於研究宇宙的特定部份。而這兩者，却是相生相成的：沒有哲學，科學的研究將無從開始（就是說，科學的研究，需要一個基本的立場和觀點）；沒有科學，哲學的研究將成爲沒有血肉沒有內容的東西（就是說，哲學的研究，需要以科學的成果爲基礎）。它們——科學和哲學——有各別的任務，而它們却又是彼此依靠，在基本上統一的東西。

哲學和科學，各以其發展的形態，影響彼此在

每一特定時期的面貌

哲學和科學既然有這樣密切的關係，所以，在它們發展的歷史上，便交織着彼此血肉相關的關係，它們間各以它們發展的形態影響彼此在每一特定時期的面貌。就它們交互影響和關係上，我們在大體上可以分爲三個時期或三個階段：

第一個階段：從時間上說，這是指從希臘古代到中世紀末葉這一個相當長的時期。在這期間，社會經濟形態雖然經過了兩個時期，即奴隸佔有制度和封建制度兩個時期，但社會生產力的發展水準一般上還很低下，人類還被一定的自然環境所限制，而滿足於自給自足的部落經濟。所以，在這時期，科學還不可能獲得長足的進展，人們對於客觀的外在世界，還不可能作分門別類的深入的研究，只能對於事物作概括的直觀的認識。所以，在這時期，哲學還不可能建築在科學的成果上面，而只是哲學家的一種天才的臆測；並且這時期的哲學跟科學是分不開的，這時期的哲學家，常常也就是科學家。譬如，被稱爲『哲學之父』的泰利斯（Thales），他是哲學家，也是數學家和天文學家。他接受了埃及人幾何學的遺產，發明了許多幾何學上的定理（如等邊三角形的兩底角相等；兩綫相交，其對頂角相等；凡直角的角度都相等；等等），並且曾預算中了紀元前五八五年某月的日蝕，而引起人們的驚異。又如希臘最大的

哲學家亞里士多德，同時也是希臘最大的科學家，他綜合了他以前的希臘所有學術，他的著作就是包括了當時人類知識可能達到的一切部門的。所以，在這時期，哲學和科學可說是同居共處，在當時人的著作裏，是混合着和交織着科學思想和哲學思想天才的臆測的。

第二個階段：從時間上說，這時期是包括十五世紀末到十九世紀初這三、四個世紀。在這時期，社會生產力已經有長足的進步，工廠手工業發展起來了，商業資本主義開始在歐洲幾個進步的國家（如英國、法國等）成爲支配的勢力，交通的發達，衝破了自然環境的蕃籬。前此人們是習慣於在聖經中找生動的，現在却睜開了理性的眼睛，向大自然搜索他們所需要的知識了。於是，科學——嚴格的自然科學，開始發展起來，分門別類的深入研究，成爲這時期學術上必然的趨勢。這樣，哲學和科學便分起家來，彼此嚴立門戶，劃定界限，哲學所處理的是形而上的抽象的思惟，科學所處理的是形而下的具體的事

實。但這並不是說，在這時期，哲學跟科學不發生關係，正因為分門別類的深入研究是這時期的學術上的必然趨勢，因而在科學的各部門中形成彼此孤立的狀態，所以，當哲學家對宇宙作總括的認識時，也就以為各現象間並沒有什麼內在的聯系，而把宇宙當作固定不變的東西來看待，因此，在這時期，無論是唯心論的哲學，抑或是唯物論的哲學，一般上都還停留在形而上學的階段。在另一方面，由於哲學和科學分家的結果，儘管科學已經向宗教投下了炸彈，而哲學，尤其是唯心論的哲學，就其基本形態來說，却還有若干披上濃淡不同的神學的外衣，有的甚至明顯地投入信仰主義的懷抱。舉例來說，十八世紀大哲學家康德（Kant），他儘管在天文學上發明了星雲的學說，認為今天的宇宙只是從最初的星雲長期進化的結果；然而，他在哲學上，在倫理的見解上，却得出了上帝永存、靈魂不滅的結論。

第三個階段：從時間上說，這是指十九世紀初直到現在並不很長的一個時

期。在這時期，機器生產在世界規模上已經成爲支配的勢力，世界的每一個角落，通過資本主義商品侵入的形式而統一起來，連結起來。用列寧的話來說，世界已開始被資本主義的國家進行分割，不管它是怎樣落後的國家，都先後被置放在資本主義體系之下，而成爲資本主義國家的附庸了。但在另一方面，作爲資本主義社會的掘墓人的無產階級已經出現在人類歷史的舞台，而且開始從自在的階級轉變爲自爲的階級，開始向世界說話和行動起來了。與此相應的，便是自然科學各部門都有了更進一步的發展，比如細胞的發現，能力轉變法則的發現，以及達爾文（Darwin）的進化論等等，使自然科學推上了一個新的時期，使它們前此彼此孤立、不生關係的分門別類的研究，現在又有了回過頭來作成綜合和貫通的機會了。在另一方面，在社會意識形態的領域，又從社會理論（Social theory）的階段過渡到社會科學（Social science）的階段，這樣又促成了自然科學各部門與社會科學各部門綜合和貫通的機會。而這些綜合

的任務，却落在哲學的身上。於是，在人類知識發展的歷史上，新的型式和新的範疇的哲學出現了，它不再是與科學混在一起，也不是與科學成爲絕對對立的兩極，而是建築在各種科學的成果上面但反過來又成爲各種科學的指導的一種東西了。

唯心論把哲學和科學絕對對立起來，機械論則取消了哲學

我們從歷史發展上考察了哲學和科學的關係以後，有兩種對於哲學和科學關係的錯誤見解必須在這裏指將出來。

第一種錯誤的見解是唯心論方面的，這可以馮友蘭先生的見解爲代表。依照馮友蘭先生的意見，哲學和科學是截然不同的兩種學問，哲學研究的是實際，而科學研究的却是實際。那麼，什麼是實際？什麼是實際？我們且看馮友蘭先生自己的解說：

『實際與實際不同。實際是指凡可稱為有者，亦可名為本然；實際是指有事實的存在者，亦可名為自然。眞者，言其无妄；實者，言其不虛；本然者，本來即然；自然者，自己而然。』（見新理學）

又說：

『有實者必有眞，但有眞者不必有實；是實者必是无妄，但是眞者未必不虛。』

（同上書）

這就非常之明白了。實際跟實際截然不同，它是超乎實際事物的一種東西。這種東西是什麼呢？照馮友蘭先生自己的解說，是理，是太極。馮友蘭先生在這裏所犯的錯誤，正是過去一切唯心論者所犯的共同錯誤。他將哲學和科學的血緣關係完全割斷，將它們絕對對立起來，將哲學變為超科學、超歷史、超社會的神祕東西，而抹煞了哲學產生的物質基礎。於是，哲學在馮友蘭先生的眼中，便變成了沒有血肉的死的東西，變成了空虛的形式推論，而否定了哲

學在實際生活鬥爭中的作用。

第二種錯誤的見解是機械論方面的，這可以蘇聯米寧（Минин）等人的見解爲代表。遠在一九二二年，米寧就主張：「把哲學扔到垃圾堆中去！」他的論據是：由於現代實證科學的發展，抽象的哲學理論是應該消滅了。而斯威班諾夫（Stepanov）在他的歷史唯物論與現代自然科學一書中則說：

『在馬克思主義者看來，任何單獨的，離科學而獨立的哲學部門，都不存在的；在馬克思主義者的觀念中，唯物論的哲學就是現代科學的最後和最一般的結論。』

於是，他們的結論是：「科學本身就是哲學」。他們所引爲根據的，是恩格斯在反杜林論一書中所說的下面的話：

『現代唯物論在本質上就是辯證法的，它再不需要任何超越其他科學的哲學。對於每一種科學，一經提出這樣的要求以後——就是說，要它們把自己在事物及其認識的總的關聯上的立場弄明白以後，那麼，任何特殊的研究總關聯的科學都是多餘

的了。於是，從至今為止的全部哲學中仍舊存留下來的，是思惟和它的規律——形式邏輯和辯證法——的學說。其餘一切，都歸入於實證的自然科學和歷史科學中去了。」（見反杜林論的導論）

其實，恩格斯這段說話，非常明顯的是說，由於現代唯物論（即新形式和新範疇的哲學）的出現，由於它對於每一種科學提出認識論上的基本立場的要求，所以，在現代唯物論以前及以外的一切反科學的哲學便成爲多餘的了。因爲這些哲學沒有能夠完成綜合科學成果的任務。至於現代唯物論，即新形式和新範疇的哲學，則與此相反，它總結了現代自然科學和社會科學的成果，它不是超越科學的神祕東西，而是有着堅實的科學基礎的學問；但它却又並不因此而等同於科學，它是一切科學的總的方法論，因而反過來又成爲一切科學的出發和指導。

所以，恩格斯在他的自然辯證法一書中，說到現代自然科學家不懂得哲學

的重要性時，曾作了如下的譴責：

「自然科學家自己設想，以爲他們是不受哲學支配的，他們同時輕視或謾罵着哲學。然而因爲不經過思惟，他們便一步也不能動，而要思惟又必須有邏輯的定義。……因此，歸根結底，他們還是不知不覺地被哲學俘虜去，不過可惜俘虜他們的哲學是最卑陋的一種。看吧，那些謾罵哲學特別起勁的人們，自身都變成最卑陋的哲學體系的奴隸了。」（見自然辯證法，第一篇：辯證法與自然科學）

二 哲學是怎樣發生和發展的？

哲學——從它發生的第一天起，便是作為

精神鬥爭武器而出現的東西

哲學，從它發生的第一天起，便是作為精神鬥爭武器而出現的東西——一方面，它是作為人類跟自然鬥爭的武器；他方面，它是作為這一階級跟別一階級鬥爭的武器。

這是怎麼說的呢？

我們知道，希臘哲學是發生於紀元前六世紀的愛奧尼亞（Ionia），以泰利的水為萬物的根源的主張，寫出了人類哲學思想發展的第一篇章。為什麼

人類的哲學思想偏偏發生在紀元前六世紀的愛奧尼亞，而不發生於別的時間和別的地方呢？這是人類社會歷史的一個祕密，這祕密是到了現代才打開的。

原來希臘在紀元前七世紀的時候，在它的殖民地愛奧尼亞開始建立起奴隸佔有制度。這是人類社會歷史上的一件大事。這一制度的建立，不是經過和平的道路，而是經過尖銳的階級鬥爭才建立起來的。詩人梅格爾（紀元前六世紀）曾描寫奴隸佔有者階級的誕生說：

「堅實腳踏在愚昧庶民的心胸上，

用鋼鞭抽打他，

用枷鎖壓在他的頸上，

不論是在陽光普照之下，

不論是在廣大的人民之中，

那個人民也不願忍受統治的暴君。」

然而，無論如何，這種殘暴的壓迫和榨取制度，却是人類向上發展的前進一步的經濟基礎，祇有在這個經濟基礎上，人類的哲學思想才有可能發生出來。

爲什麼我們說，人類的哲學思想祇有在奴隸佔有制度的經濟基礎上才有可能發生出來，而在別的時期，譬如說，在原始氏族公社時代，却沒有這種可能呢？這是因爲在原始氏族公社時代，人類的生產能力還非常低下，人類所使用以生產他們所必需的物質生活資料的工具，還只是石器，到後來才有弓箭的出現。在這時期，農業還沒有發生，人類藉以維持生活的，完全靠採集果實、捕魚、狩獵和後來的原始牧畜，等等。在這種情況之下，人類主要的是跟自然鬥爭，跟野獸鬥爭，在這鬥爭的過程中，除了成羣結隊組成戰鬥的生活同盟之外，單獨的個人是無法生存的。就在這樣的物質條件下，人類在歷史上第一次開始組成以氏族爲單位的共同生產和共同消費的原始氏族公社，在這公社裏面，每個成員都要擔當生產的勞動，不事生產，坐享他人勞動成果的人是不可

能有的。也就是說，人類在這時期，還只是自然的奴隸，人類還不可能從繁重的肉體勞動中解放出來，還無法從事於純粹的精神勞動，因此，作為人類精神勞動產物的哲學思想，也就不可能發生。

從原始氏族公社過渡到奴隸佔有制度，這在人類歷史上是一個偉大的轉變，這一轉變首先是由人類社會的生產力的發展所促成的。人類在這時候所用以生產他們所必需的物質生活資料的工具，已經不再是石頭和弓箭，而是用金屬做成的一些東西了。這時候，農業已經發明，而且開始發展起來，手工業和商業也開始發生和發展起來，並因此而造成各生產部門間的分工。在這時候，一個人的生產勞動的結果，已經不再是僅僅足夠供給他個人的必要的消費，而是可以足夠供給兩個人以上的必要的消費了，這樣，就有可能使一部份人從肉體勞動中解放出來，就有可能使社會的財富聚集在這一部份從肉體勞動中解放出來的少數人的手中，就有可能使這些少數人把大多數人變成奴隸，而

自己却靠剝削這大多數人（即奴隸）的勞動成果而生活。從人與人之間的關係來看，這是人類歷史的一個退步；但從人與物之間的關係來看，這却不能不說是人類歷史的一個進步。因為在這樣的經濟基礎上，人類的精神勞動跟肉體勞動分開了，這使得從繁重的肉體勞動中解放出來的一部份人（即奴隸佔有者），有充分的機會從事於他們的精神的勞動，使人類前此由於對於自然的鬥爭因而產生的對於自然的斷片認識，有充分的可能在原有基礎上而加以發展而構成系統的思想，並從這些系統的思想裏，企圖進一步的利用自然和控制自然，使人類由自然的奴隸開始轉變為自然的主人。而這種系統的思想，在西洋來說，首先就是發生於紀元前六世紀希臘的愛奧尼亞的哲學思想。

恩格斯在反杜林論一書中，論到奴隸佔有制度對於希臘、羅馬及現代文明的貢獻時說：

「只有奴隸制在農業和工業間創造了更大規模的勞動分工的可能性時，才有古

代希臘世界的繁榮。如果沒有奴隸制，也許就沒有希臘國家、希臘藝術和科學；如果沒有奴隸制，也許就沒有羅馬帝國；如果沒有希臘文化和羅馬帝國的基礎，也許就沒有像現在這樣的歐洲。在這種意義上，我們有理由說，如果沒有古代的奴隸制，也許就沒有現在的社會主義。」（見反杜林論，第二部，第四章）

在另一方面，從原始氏族公社過渡到奴隸佔有制度，不但改變了人與物之間的關係，而且改變了人與人之間的關係。在這以前，人與人之間由於與自然鬥爭而結成共同生產和共同消費的戰鬥同盟；在這以後，人與人之間却由於少數人坐享大多數人的勞動成果而形成對立的集團——一方面是奴隸階級的集團，他方面是奴隸佔有者階級的集團。這兩種主要階級集團的鬥爭，在人類歷史上第一次寫出血腥的一頁。從而前此佔着主要地位的人類跟自然的鬥爭，現在退居到從屬的地位；而人跟人的鬥爭、階級跟階級的鬥爭，即奴隸跟奴隸佔有者的鬥爭，現在却在人類歷史上佔居主要的地位。而在這鬥爭中，奴隸佔有

者不但使用物質的武器，用鋼鞭、用枷鎖來使對方屈服，而且也使用精神的武器，使對方在精神上麻醉，以便於長久地維持奴隸佔有者階級的統治。於是，代表奴隸佔有者階級利益的思想系統便被製作出來，在這思想系統裏面，奴隸佔有者階級首先把他的制度神聖化、永久化。這就是在客觀的基礎上反映出來的主觀要求，這要求便成爲人類文化——哲學思想產生的最有力的根據之一。

哲學既然是在階級的社會裏面產生出來，所以，只要階級的社會存在一天，哲學的歷史發展也就必然地充滿着血腥的鬥爭。這種鬥爭，在每一個歷史時期，表現爲進步的階級和保守的階級全綫鬥爭中之最尖銳的一面。

在古代，有德謨頤利圖系統與柏拉圖系統的鬥爭

德謨頤利圖（Democritus）是古代希臘最偉大的唯物論者。他一方面繼承了米利都學派（Milesian School）原始唯物論的觀點，把宇宙當作運動的

物質來看待，認爲宇宙的本質是佔據一定的空間和時間的原子（Atom），而不是任何空間和時間以外的東西，而事物的多樣性和可變性，則是由於原子的數量、大小、形狀及配列的結果；另一方面，他又繼承了埃利亞學派（Eleatic School），尤其是芝諾（Zeno）所提起的矛盾的問題，即承認在抽象概念裏表現出來的世界的統一性和恆常性，跟在經驗中觀察出來的感覺的多樣性和可變性——這兩者中間的矛盾。德謨頤利圖的最大的歷史功績，就在於他承認一切事物都是合法地和必然地在物質世界裏面完成，他否認世界和人類的造物者的存在，他認爲人類精神是要死的，這就打破了傳統的見解和希臘的神話。

德謨頤利圖的見解，在當時古代的希臘，是進步的而且是革命的見解。所以他的著作幾乎全部給後來的反動的統治階級的唯心論哲學家（柏拉圖 [Plato] 是其代表）所燒燬，現在留給我們的只是他著作裏面殘缺不全的斷片。

德謨頤利圖的進步的而且革命的哲學觀點，是有其一定的社會根據的。德

謨額利圖生當紀元前四七〇至三八〇或三七〇年之間，他的青年時代，正當柏利克里（Pericles）的盛世，柏利克里是希臘歷史上最賢明的君主，世界史綱的作者韋爾斯（H. G. Wells）會把他比擬為近代史上英國十九世紀末年的首相格拉斯頓（Gladstone）和美國的總統林肯（Lincoln）。在柏利克里時代，希臘的奴隸王國達到了它的最高峯，農業、手工業和商業，都有着很高度的發展。在這時期，新興的非貴族出身的工商業階層（小商人、大商人、高利貸者）發展起來了，這與原來佔據着社會優勢的上層的奴主貴族顯明地形成對立的形勢。而德謨額利圖正是站在新興的非貴族出身的工商業階層方面，在思想上提出這個集團的要求，以對抗上層的奴主貴族。

柏拉圖則剛剛跟德謨額利圖相反，他站在上層的奴主貴族方面，在思想上提出上層奴主貴族的要求，以對抗新興的非貴族出身的工商業階層，尤其是被當作工具看待的奴隸。

柏拉圖是古代希臘唯心論最大的代表者和確立者。他的哲學最重要的基本觀念是『兩世界系統』(Two Worlds System)。就是，按照柏拉圖的意見，除了我們的感官所能接觸到的現實世界之外，還有一種只有我們的智慧才能到達的理想世界。這理想世界是現實世界的模型，現實世界裏面的一切事物，都是按照理想世界裏面的『理型』(Ideas)產生出來的。這就無異於說，地上的奴隸王國是神聖的、不可侵犯的，因為它是以天上的理想王國為模型而創造出來的。地上的奴隸王國裏面的社會秩序、政治制度和道德觀念等等，都有它們的一定的必然的根源，這根源就是超越時空而存在的『理型』。於是，『理型』成為現實世界的創造者，而現實世界也就由於這個緣故而有其『合理的』(rational) 根據。德謨頤利圖當作運動的物質來看待的宇宙，被柏拉圖顛倒過來而成為被誇張了的人類觀念的產物，而且被凝結、定型和神聖化了。

柏拉圖這種反動的哲學見解是有其一定的社會歷史的根源的。他生存的年

代較德謨頤利圖稍後一點（紀元前四二七至三四七年），他的青年時代，正處於柏利克里盛世以後。從紀元前四三〇年起至四〇〇年止，希臘經過了一次三十年的長期大戰，這是斯巴達（Sparta）保守派奴主貴族集團跟雅典（Athens）民主派工商業者集團的戰爭。這場戰爭歷史上叫做柏羅奔尼蘇戰爭（Peloponnesian War），因為這場戰爭主要的是在柏羅奔尼蘇半島進行的。這是一場殘酷的戰爭，在希臘的歷史上，是規模最大、時間最長、損害最重的一場戰爭。經過這次戰爭以後，雖然斯巴達的保守派奴主貴族是勝利了，然而希臘的元氣喪失殆盡，它再也恢復不來從前在柏利克里時代的黃金的日子了。從這時候起，希臘的奴隸王國便急轉直下，千瘡百孔，搖搖欲墜了。柏拉圖是出身於貴胄世族的哲學家，目擊貴族階級日趨沒落的悲哀，便以上層貴族階級戰士的姿態出現於思想領域，他之仇視德謨頤利圖，收購和燒燬德謨頤利圖全部的著作，在他自己的著作裏，德謨頤利圖的名字連提都不願意提一提，是有他的道

理在裏面的。

在中世，有唯實論和唯名論的鬥爭

中世紀是歷史上所謂黑暗時代。在整整的一千多年間，在哲學思想的領域，沒有自由，沒有理性；這時候，宗教哲學是支配的思想，哲學上的原理和方法，只是用來證明上帝的存在及其全知全能，除此以外，再也不能有別的想法和別的論證了。

然而就在這樣的思想禁錮之下，在當時人的思想裏面，仍然提起了這樣的問題：

「娼妓能以上帝的全能復變為處女嗎？」

吃了獻祭的東西的麩子是不是吃了上帝的身體呢？」

針尖上能站多少天使？……」

從這些問題發展，便引起了普遍概念與特殊事物的關係問題，這就是唯實論（Realism）和唯名論（Nominalism）所爭論的中心問題。

在唯實論者看來，真實存在的是普遍概念（譬如說，『一般的人』、『一般的房子』、等等），它是某種精神的實體，或個別事物的原型，它是在個別事物之外並先於個別事物而存在，特殊的、單一的、個別的事物，是由它產生出來的。這種思想無疑的是柏拉圖系統的延長，因為柏拉圖也曾經說過，感覺世界裏面的一切事物，都是完美的、靜止的、不變的、存在於理智世界裏面的『理型』的反射。

但唯名論者却抱着相反的意見，他們以為普遍概念只是個別事物的名稱，它不能存在於個別事物之外，更不能存在於個別事物之先，它只能藉個別事物而實現。因此，真實存在的不是普遍概念，而是特殊的、單一的、個別的事物。這就無異否定了上帝和教會之神聖的存在，因為『加特力教』（Catholic）

（在新教和舊教沒有分裂以前的正統基督教）的原義，就是『普遍』的意思。

這是在神學的外衣下展開的唯心論和唯物論的鬥爭。唯實論站在唯心論方面，而唯名論則站在唯物論方面。這是封建社會內部階級鬥爭在思想上的反映。唯實論支持着正統的教會的路線，它是上層的封建領主和僧侶階級的代表思想；而唯名論却是反抗因素的標記，它是在封建社會體制內萌芽出來的商業資本主義最初的思想胚胎，它是在教會的權威思想壓制下逼迫出來的背叛。因此唯名論被斥為異端，它的代表者洛塞林（Roscellinus）被安瑟倫（Anselm）（唯實論的代表者）所反對，並且被教會判為有罪，迫他反悔。結果，他只得跑到英國，仍舊宣傳起他的主張來。

在近代，有培根系統與笛卡兒系統的鬥爭

培根（F. Bacon）系統和笛卡兒（Descartes）系統，在開始的時候，都是

作爲新興資產階級向封建制度宣戰的一面旗幟而出現的東西，但前者表現爲進步國家（英國）資產階級的急進性，後者則表現爲較落後國家（法國）資產階級的軟弱性。因此，在他們的思想中，便反映出兩種不同的形態：在培根，除了大胆地否定書本知識和經院哲學，要求人類從修道士的僧房解放出來，摒除一切障礙人類理智的幻像（*Idols*）之外，還進一步要求人類投向自由寬闊的世界，做自然之忠實的解釋者，然後才能控制自然。他說，一個真正的學者，應該像蜜蜂一樣，蜜蜂『從園庭和田野的花蕊中採集材料，而以自己的能力消化而變化之』。（見新工具論）

在笛卡兒，雖然對於書本知識和經院哲學同樣取否定的態度，但他却不是從人們的實際經驗出發，而是從理性出發。他的有名的命題是：『我思，故我在。』照他自己的說法，一切事物，凡是不能清楚了利地（*clear and distinct*）想像到的便不存在，這樣，他便推開了一切前此以爲不可置疑的神聖的

存在，如上帝和權威等等；但什麼是自己能夠清楚了利地想像到的呢？這首先就是『我』，因為『我思，故我在』。於是，笛卡兒便從這推論下去，結果仍然肯定了上帝和權威的存在。這是笛卡兒方法論上的矛盾，這種矛盾在笛卡兒哲學本身是始終無法解決的。

培根和笛卡兒在方法論上的差異，是有其社會歷史的根源的。培根是十七世紀英國的哲學家，遠在十六世紀，英國就已經被原始積蓄準備下了開始由封建的、經濟上落後的國家轉變為進步的資本主義國家的條件了。在當時，英國為歐洲的毛織工業提供了羊毛，英國的農業經濟就日益獲得了商品的性質；而與這同時，英國的家庭工業制（Domestic system）開始發展起來，代替了前此封建時代的基爾特制，於是，純粹商人性質的中間人（Middleman）出現了；加以海外殖民的結果，大規模的對外貿易公司（如東印度公司）也開始組織起來。這樣，就造成了十七世紀中葉勝利的資產階級的革命。而培根就是作

爲資產階級生產方式的利益和生產力發展的代表者而給與舊的世界觀以堅決的打擊。

至於笛卡兒，他是十七世紀的法國哲學家。十七世紀的法國，在其發展上較落後於英國。法國的資產階級革命，是在英國資產階級革命一百五十年後才發生的。在十七世紀，法國的封建的生產方式雖已趨於瓦解，但資產階級的力
量還是非常薄弱，還沒有辦法奪取政權。所以在法國，在十七世紀，仍然還被
專制主義所統治。由於這個緣故，十七世紀法國的哲學就跟英國的哲學採取着
完全不同的路線發展。在十七世紀，在法國，一貫的唯物論是沒有的。這就是
作爲法國資產階級向封建制度宣戰之偉大號角的笛卡兒哲學，始終還帶着妥協
的性質的緣故。

三 馬克思主義哲學的出現

『理性王國』的破滅與科學上三大發現

馬克思主義的哲學，是在前世紀四十年代無產階級作爲獨立的自覺的革命階級在歷史舞台上出現的條件下產生出來的。而無產階級之作爲獨立的自覺的革命階級在歷史舞台上出現，則又由於資產階級的『理性王國』破滅的結果。

十八世紀曾被資產階級的思想家歌頌爲『理性的時代』。因爲在當時的思想家看來，資本主義的社會就是理性的體現。盧騷（Rousseau）天賦人權的議論，狄得羅（Diderot）的反對封建主義便是擁護天然人的見解，曾是這種思想最典型的代表。恩格斯對於這『理性王國』的到來，曾給與如下的描繪：

『一切從前的社會和國家的形態，一切傳統的舊觀念，都被看做不合理的東西，而被拋棄在垃圾箱裏去了……現在陽光（理性的王國）第一次出現了，從今以後，迷信與不正、特權與壓迫，將為永恆的真理、永恆的正義、根據自然的平等和不可讓與的人權所代替。』（反杜林論，莫斯科英文版，三〇頁）

然而，也正如恩格斯在同一書中接着所指出的：『這理性的王國，不外是理想化了的資產階級的國家；永恆的正義，只實現為資產階級的司法；平等是市民在法律面前的平等；資產階級的所有權，被宣佈為最基本的人權之一；理性的國家、盧騷的社會契約，實際是而且只能是資產階級的民主共和國。』（同上書，三一頁）

這個『理性王國』的破滅，首先是由於社會性的生產和私人性的佔有這個基本矛盾所促成的。以英國為例，自從一八二五年以來，作為這個基本矛盾最尖銳的表現而被傅利葉（Fourier）稱為『罪惡的循環』的經濟恐慌，幾乎每

十年一次地襲擊着。無產階級的覺醒及其革命運動，就在這個恐慌的基礎上生長和發展起來。下面就是它的里程的紀錄：

一八三一年和一八三四年，法國工人發動了里昂的暴動，他們的口號是：『爲勞動而生或爲戰鬥而死。』

一八三七——一八四〇年，英國爆發了憲章（Chartism）運動，提出了『人民的憲章』，規定了普遍選舉和祕密投票的權利。

一八四四年普魯士的西里西亞爆發了織工暴動。一八四八年法、奧、普、意、英、荷、丹、比、瑞諸國爆發了革命的事變。這一次的事變，馬克思曾強調地指出：『喧嚷地和騷亂地宣佈了無產階級的解放，宣佈了十九世紀及其革命這一祕密。』

這是事情的一面，即作爲社會基礎的一面。事情的另一面是：與無產階級的覺醒及其革命運動的興起同時，在自然科學上同樣發生了一個大革命，這個

大革命是以恩格斯在費爾巴哈論一書中所指出的三大發現爲開端的：即細胞的發現、能力轉變說和達爾文的進化論。——依靠了這三大發現，使馬克思主義哲學的成立獲得了科學的根據。

有機體的細胞的發現，是一八三八年和一八三九年德國生物學家施萊登（Schleiden）和施溫（Schwann）的功績。由於這個發現，證明了在高級和低級的有機體構成中間，有着關聯和統一；證明了有機體在其全部生存期間，就其構成細胞看來，仍然有着生和死的不斷的交替過程；——這對於活力說及其他自然科學上的神祕傾向給與了致命的打擊。

能力轉變法則的發現，則是一八四二年和一八四三年邁耶（Mayer）和朱爾（Joule）的功績。它確定了自然界作用的力，其總量恆一定不變，機械能、光、電、磁及化學能等，在一定條件下，可以互相轉換而無損失。宇宙間一切動象，都是能力不同形態的表現。

特別是達爾文在一八五七年發表的種的起源論（實際在一八二〇年頃拉馬

克就已有了解進化的見解了），不但說明了既存的有機自然物的起源，並且「對於人類精神的前史，即從簡單的、無構造的、只能感應刺激的、最下等有機體原形質，一直到能思維的人類腦髓的各種發展階段，給與了研究的基礎。」

（恩格斯：自然辯證法）依照達爾文的學說，種的發展，是由種性遺傳、物種變異、自然選擇三種因素互相作用的結果。其中種性遺傳和物種變異是物種內部的兩種相生相成的對立勢力，物種之所以會在一定的種類中有其變異，就是依靠了這兩種的對立勢力；至於自然選擇的因素，則是物種與外部自然環境互相作用的結果，它與種性遺傳和物種變異兩個因素一樣，同是物種發展不可缺少的因素。

就這樣，一方面是無產階級的覺醒及其革命運動的展開；他方面是自然科學上的三大發現填平了自然科學各部門間的鴻溝，從發展上看到它們的統一；

——於是，馬克思主義的哲學，即辯證唯物論與歷史唯物論，已經達到它水到渠成的地步了。

馬克思、恩格斯，與黑格爾、費爾巴哈

馬克思與恩格斯的哲學思想，如上所述，是在十九世紀四十年代自然科學高度發展的水準上面形成起來、作爲無產階級革命運動的階級鬥爭的武器而出現的東西，但它的出現，如果離開了它先行的思想體系，仍將是不可理解的東西。

在馬克思與恩格斯先行的思想體系中，直接給與馬克思和恩格斯影響最大的，是黑格爾的辯證法和費爾巴哈的唯物論。

黑格爾是德國古典唯心論哲學最大的代表者，他的邏輯學一書（一八一二——一三年出版），在批判形而上學的思想方法和建立辯證法思想方法的體

系上，有着不可磨滅的歷史功績。在這部書中，黑格爾分三個部分來論述唯心論的辯證法的體系：

第一部存在論。這是黑格爾邏輯學說的出發點。這裏所謂『存在』(Being)是『純粹的存在』，是『存在的思想』。這是邏輯發展行程的第一步。『純粹的存在』或『存在的思想』的存在是以某種確定的質和量爲前提，於是質的範疇與量的範疇統一在一起而發展着。在這裏，黑格爾研究了質和量的關係，質變和量變的關係。

第二部本質論。這是『存在』的暴露，『存在』的否定。這是邏輯學的核心部分。黑格爾在這裏，闡明了矛盾統一的學說，因爲照他看來，『存在』的『本質』是以矛盾的對立和統一爲內容的，如根據與條件、形式與內容、內在與外在、法則與現象、可能性與現實性、偶然性與必然性、因果關係與交互作用等等，——所有這些矛盾的範疇，都在這裏獲得深刻的分析。

第三部概念論。這是『存在』之更進一步的發展，是『本質』的否定，是否定之否定。『存在』必須發展到『概念』這個階段才能認識自己，才由『在自』（in itself）與『爲他』（for others）轉化爲『爲自』（for itself）。這是『存在』的復歸，然而却不是單純的復歸，而是發展的自我意識的復歸。在這裏，黑格爾批判了形式邏輯和形而上學，研究了一般、部分和個別的互相關聯。黑格爾在這裏，歷史上第一次地不把判斷和推理從形式上加以了解，他認爲由判斷到推理是認識過程由低級到高級的推移。

黑格爾的邏輯學所給與馬克思和恩格斯在思想方法上的影響是很大的。列寧對於黑格爾的邏輯學曾給與很高的評價。他說：『在這黑格爾的最唯心論的著作中，最少唯心論，最多唯物論。』（哲學筆記）又說：『若不研究和理解黑格爾的全部邏輯，就不能完全理解馬克思的資本論，而特別是第一章。』（同上）

然而儘管這樣，馬克思和恩格斯的辯證法究竟是與黑格爾的辯證法根本不同，而且正相反對：「在黑格爾，思惟過程……是現實的創造主，現實僅爲思惟過程的外部現象；但在我，觀念界不外是移植在並翻譯在人類頭腦中的物質界。」（資本論第二版跋）

使馬克思和恩格斯之所以能夠從黑格爾的唯心論轉變到唯物論方面來的是費爾巴哈。他的基督教的本質一書（一八四一年出版），在批判黑格爾的唯心論和恢復唯物論的思想上，有着極高的價值。恩格斯在費爾巴哈論一書中會強調地指出：「誰沒有受過該書的解放的影響，那他就不能夠想像這一個影響。」

那麼，費爾巴哈這部書到底說出了些什麼時代的奧祕呢？

第一，關於批判黑格爾的唯心論的體系方面，他指出黑格爾的唯心論是神學的最後堡壘。黑格爾的絕對觀念說，本質上是宗教上所謂自然爲神所創造的

在哲學上的表現。

第二，關於恢復唯物論的思想方面，他證明思惟不是存在之因，而是存在之果。不是意識決定存在，而是存在決定意識。人類是存在的一部分。時間和空間是物質存在的形式。

然而費爾巴哈對於黑格爾的批判，基本上還只限於否定它，把它當作無用的東西拋棄了，因而在他恢復唯物論的思想，不會能夠進一步地發展這個唯物論，使成爲辯證法的而非形而上學的，這樣，在費爾巴哈的思想體系中，仍然存在着十八世紀法蘭西唯物論者所不能超越的局限性。——這些局限性，只有到了馬克思和恩格斯才最後地克服過來了。

從辯證唯心論到辯證唯物論與歷史唯物論

馬克思和恩格斯開始他們的哲學生涯，是以黑格爾左派而出現的。馬克思

一八四一年在柏林大學寫的畢業論文：德謨頹利圖和伊壁鳩魯的自然哲學的分歧，如列寧所指出：『照其觀點看來，馬克思還是一個黑格爾派的唯心論者。』在這篇論文中，馬克思認為世界歷史的實質是在人類『自我意識』的過程中，這人類的『自我意識』的過程為哲學史所揭露並被個別的哲學家所實現。

非常之湊巧的，在馬克思寫作他的畢業論文的同年，恩格斯發表了他的雪林論黑格爾和雪林的發見兩文，在基本立場上也是站在黑格爾左派方面（那時馬克思和恩格斯尚未互相認識）。恩格斯這兩篇論文主要是對於雪林的回擊，因為雪林在其主持的柏林大學的哲學講座中，曾『以泥濘塗改了黑格爾及其全部學說的面目。』（薛格洛夫主編：西洋哲學史簡編，中譯本，二三九頁）

標誌着馬克思從黑格爾的辯證唯心論的立場轉變到唯物論方面的，是一八四三年寫成、一八四四年發表的黑格爾「法權哲學」批判。那時馬克思已經閱讀了費爾巴哈的基督教的本質及其他的唯物論著作，他已經能夠應用唯物論

的觀點來權衡黑格爾的學說了。但他跟費爾巴哈不同，他批判了黑格爾，同時却又吸取了黑格爾學說中『合理的核心』——他不是從舊的唯物論的觀點批判黑格爾，而是從辯證法的唯物論的觀點批判了黑格爾的。

馬克思在這篇輝煌的論文中，強調地指摘黑格爾關於國家是絕對觀念的體現的見解之謬誤，他確說國家的基礎不是觀念，而是羣衆、人民。他指出黑格爾是把真實的關係顛倒了。在他抨擊黑格爾衛護普魯士的警察國家，認為它是絕對觀念的最高體現這一點上，他已經到達於國家之階級的本質的見解。

馬克思在這篇論文中，不但批判了黑格爾的唯心論，同時還批判了黑格爾辯證法中所帶着的形而上學的特徵，而加以唯物論的改造。他指出黑格爾企圖用第三範疇來給對立物作調和，是為德國資產階級對封建主義妥協的理論服務，而其根源則在於他的唯心論。他說：『與黑格爾相反，現實的矛盾是不能調和的，因為這是現實的矛盾。它們也不需要什麼調和，因為它們互相對立

着，是準備好了要來一個決定的鬥爭的。」

馬克思在這篇論文中，天才地看到理論與實踐的關聯，看到無產階級作爲「自爲階級」之歷史的使命。他指出：「正如哲學在無產階級中找到它的物質的武器一樣，無產階級也在哲學中找到了它的精神的武器。……哲學如果沒有無產階級的揚棄，不能轉化爲現實；無產階級如果不把哲學轉化爲現實，也不能揚棄他自己。」他強調地指出理論的力量，說：「批判的武器，當然不能代替武器的批判，物質的力量是當爲同一物質力量所揚棄；但是一旦當理論爲大衆所把握的時候，它也變成物質的力量了。」

恩格斯像馬克思一樣，在他們合作之前，就已獨立地從黑格爾的辯證唯心論轉變到辯證唯物論，費爾巴哈基督教的本質一書的出版，對於他，也像對於馬克思一樣，曾是這種轉變的關鍵。他的英國工人階級的狀況一書（一八四五年出版），就標誌着這樣的轉變。他在這部書中，明確地規定社會實踐和階級

鬥爭在人類歷史上的偉大作用，第一次看出社會主義要成爲一種力量，只有當工人階級把它當作政治鬥爭的目標時才有可能，因而到達於唯物論。像馬克思一樣，他雖然受着費爾巴哈的影響，然而却從來也不會停留在費爾巴哈的水平上，他是更進一步地改造了費爾巴哈的唯物論使成爲辯證法的，並把它應用到社會歷史的領域，而成爲歷史唯物論。

一八四四——四五年，馬克思和恩格斯合作寫成的神聖家族的批判一書，繼續發展了辯證唯物論與歷史唯物論的思想，因而奠定了這個理論的基礎。在這部書裏，他們指出：作爲社會歷史發展的基礎的是勞動。人在勞動中與自然發生交互的作用，從而改變了自然，同時又改變了自己。

馬克思、恩格斯在這部書中，進一步揭發了資本主義社會發展的辯證法，指出這個社會的發展是由無產階級和財富的對立來完成的。他們指出在這個對立中，『私有財產是保守的方面，無產階級則是破壞的方面，從第一個方面產

生保持矛盾的行為，從第二個方面則產生消滅矛盾的行為。」

馬克思、恩格斯這部書，如他們的書名所示，是反對當時黑格爾左派鮑威爾兄弟而作的。在這部書中，他們堅決地告別了黑格爾及其左派，並超越了費爾巴哈，而走上辯證唯物論與歷史唯物論的道路；但在用語上，却多少還沒有擺脫費爾巴哈的影響，如把社會稱為種族，用人本主義去代替共產主義等。

標誌着馬克思和恩格斯不但從黑格爾和費爾巴哈的思想影響下解放出來，並且還從他們的術語影響下解放出來的，是他們在一八四五——四六年合作寫成的德國意識形態一書。在這部書中，馬克思和恩格斯最後完滿地完成了辯證唯物論與歷史唯物論的基本理論，他們以後的著作，可說都是這書基本理論的發展和擴大。

馬克思、恩格斯在這部書中，明確地規定了他們學說的基本觀念：人類的物質生活過程，決定他們的全部政治的和意識的上層建築。他們的典型的公式

是：『不是意識決定生活，而是生活決定意識。』（這句典型的公式，馬克思在他後來的著作政治經濟學批判序言中更明確地規定了：『不是人們的意識決定他們的存在，而是人們的社會存在決定他們的意識。』）人類之所以別於動物，不是由於他們的思惟，而是由於他們的物質生活資料的生產。

從這個基本觀念出發，馬克思、恩格斯在這部書中作了很重要的三種規定：

第一，與費爾巴哈及以往的一切舊唯物論相反，他們強調着人類對於自然的積極的反作用，強調着人類實踐之社會的和歷史的性質。德國意識形態一書中，馬克思、恩格斯明確地說明他們的觀點與費爾巴哈的觀點的直接對立：『對於實踐的唯物論，就是說，對於共產主義者，全部問題在於現存世界的革命變革，是要從實踐上去轉變事物的現存狀態和改變它。假使說，在費爾巴哈的場合，有時也包涵了類似的觀點，然而它們終不過是片斷的臆測，對於他的

一般的世界觀幾乎毫無影響，因此我們只能把它們看成發展能力的萌芽。」

第二，馬克思與恩格斯在德國意識形態一書中，第一次明確地規定了他們關於社會經濟構成的學說（他們那時尚稱之為『財產形態』）。他們把社會經濟構成分為原始的、古代的（奴隸的）、封建的和資本主義的，並說明歷史發展中各個階段的社會經濟構成是由人類對於生產手段之關係的不同來決定的，而特定的社會經濟構成之特徵，又決定了與之相適應的社會意識形態之性質。

第三，在德國意識形態一書中，馬克思、恩格斯發現了由一種社會形態過渡到另一種社會形態的學說，即關於生產力與生產關係發展法則的學說。依照這個學說，生產關係是適應着一定的生產力發展而存在的，生產力發展到一定的限度，便與原來與之相適應的生產關係發生衝突，這時社會革命便到來了，新的生產關係代替了舊的生產關係，而與發展起來的新的生產力相適應。（這個理論，也在馬克思後來的著作政治經濟學批判序言中更明確地規定了。）

這就是馬克思和恩格斯在德國意識形態一書中的基本思想，這些思想把他們革命理論中的根本原則都規定下來，而在他們以後的著作，如哲學的貧困（一八四七年）、共產黨宣言（一八四八年）、政治經濟學批判（一八四九年）、資本論（一八六三年）、反杜林論（一八七七——七八年）、費爾巴哈論（一八八八年）、自然辯證法及其他著作中，獲得了更明確的發展和具體化。

四 學習哲學的方法

現在談到學習哲學的方法問題。

在青年朋友中，常常接觸到這樣的問題：究竟要用怎樣的方法才能把哲學的理論學到和學好呢？——這是還沒有學習哲學理論，或正在開始學習哲學理論，而希望把哲學理論學到和學好，然而却被傳統的哲學觀念所迷惑的人們的普遍問題。

爲要解答這個問題，我打算把青年朋友中在哲學學習上，幾種不正確的傾向指將出來，然後就從這幾種不正確的傾向中顯示出正確的學習方向，這也許對於問題的解決更有實際的幫助吧。

確定學習的方向和劃分學習的階段

第一種我所發覺到的不正確的傾向是超階段的學習，即古人所謂『好高騫遠』。這可有兩種表現：

其一，不高興小冊子，一開始就想讀名著。

許多青年朋友告訴我，艾思奇的大眾哲學和思想方法論我都看過了，但沒有什麼意思；我希望能夠讀點名著，譬如，恩格斯的反杜林論和自然辯證法之類，你看好嗎？——這是較有理論基礎的朋友提出的。但到我反問：在你所讀過的小冊子中，你是否把這些小冊子的理論都懂透了呢？他們却又瞠目而視，答不出話來。

其二，一開始就想把唯物論和唯心論各種派別作比較研究。

這是受欺於所謂『客觀主義』的立場的朋友們提出來的。他們的意見是：

如果我們單單懂得唯物論，甚至是單單懂得辯證唯物論，這不太偏了嗎？有沒
有唯心論的入門著作可以閱讀呢？

針對着這種不正確的傾向，我想指出兩點：

頭一點，在開始學習哲學的時候，第一件大事是確定學習的方向和劃分學習的階段。關於前者，要你搞清楚，你是爲什麼來學習哲學的？如果你是爲參與人民大衆的解放事業而學習哲學的話，那麼，你便要首先學習歷史上最進步和最正確的哲學理論，那就是辯證唯物論和歷史唯物論。因爲只有它才能給人以精神的武器，在實踐中武裝自己的頭腦以與敵人相鬥爭。關於後者，要你搞清楚，學習哲學跟學習其他科學不同的地方。哲學是一種抽象理論，因此在開始學習時頗有困難；但這種抽象理論却不是憑空而生，它是建築在自然科學和社會科學的具體的和真實的基礎上，因此，它與自然科學和社會科學有血肉的相關。根據這些，我曾經替青年朋友們把學習的階段確定如下，並特別着重

於讀物的選擇：

第一階段：基本原理和方法的學習。

這兒我特別推薦三本好書：斯大林的辯證唯物論與歷史唯物論（博古譯，即聯共（布）黨史簡明教程第四章第二節），羅遜塔爾的唯物辯證法（岳光譯，讀書版），和胡繩先生的思想方法論初步（生活版）。斯大林的書是總結性的權威著作，因其簡練明快，也可作入門的讀物。羅遜塔爾的書是斯大林著作的演繹；用散文的體裁和輕鬆明快的語句，寫出深奧的理論，是這類著作中最佳的讀物。胡繩先生的書則是斯大林所規定的辯證法四個法則的通俗解說，最適宜完全沒有接觸過哲學的朋友。在閱讀次序上，可先讀胡著，然後斯著、羅著；到第二第三次閱讀時，則三書可比較參讀，對照研究。

第一階段是特別重要的階段，也是特別困難的階段，在這階段如果能夠學得好，懂得透你所學的，也就是說，能夠打好你學習哲學的基礎，那麼，以後

只要循序漸進，就沒有什麼困難了。但要通過這階段却並不容易，因為在沒有學過哲學理論的人看來，哲學上每一個術語和每一條法則，都是生疏、艱澀而不可理解的。這就需要你有韌性，肯深思，不苟且，不放過一字一句。要反覆閱讀，慢慢咀嚼，細心推敲，才有所獲。而尤其重要的，是對於理論的整個認識和整個把握。譬如，斯大林所規定的唯物論的三個特點和辯證法的四個法則，都是互相關聯而不能把它們孤立起來個別了解的；而且，它們的次序也不能顛倒或錯亂，只有整個的和順序的認識了它們，才能真正把握到它們的神髓所在。

第二階段：自然史和社會史的學習。

大家一定會很奇怪，既然是學習哲學，為什麼在第二階段忽然學習起自然史和社會史來呢？這其實也並沒有什麼奇怪，因為我們在普通學校裏所學習到的自然史和社會史的知識實在太不夠了，而且缺乏一貫的系統，很難把這方面的知識跟哲學理論連系起來。然而這却是非常重要的，一個步驟，沒有這方面的

系統知識作爲基礎，哲學的理論在你看來便會成爲不可捉摸的空洞的東西。所以，我覺得，當你對哲學理論已經有了基本的認識和了解之後，跟着就要把自然史和社會史的知識充實起來，這樣，你的學習才有根。

這兒，我想推荐兩本比較可讀的書：其一是英國 J. Mc Cabe 著的進化；從星雲到人類（有商務譯本）；其二是華崗先生的社會發展史綱（生活版）。此外，張先辰先生的自然與自然科學（文供社版）和周建人先生的進化論淺說（生活版）也可拿來參考。

第三階段：教程、名著和哲學史的學習。

這個階段對於普通不是專門研究哲學的人算是最後階段，因爲在這階段學好之後，一般上已經有足夠的哲學知識來運用到日常生活和現實的問題上面而不至於犯嚴重的錯誤了。自然，對於一個專攻哲學的人，在這階段學好之後，還得繼續深入的研究，但這不是現在我們所要論列的範圍，因此我所提供和規

定的學習階段也就到此爲止。

這兒，我想推荐三本值得精讀而且必須精讀和反覆閱讀的書：

(一) 米丁：辯證唯物論與歷史唯物論（沈志遠譯，現在生活分爲兩書出版）。

(二) 列寧：唯物論與經驗批判論（有潘薰田陳曉時和拙譯兩種譯本；前者讀書版，後者生活將出）。

(三) 薛格洛夫主編：西洋哲學史簡編（王子野譯，讀書版）。

我想，這三本書，對於一個不是專攻哲學而希望獲得哲學的基本知識以便應用到解決現實問題上面來的人是足夠的了。米丁的書是蘇聯清算德波林理論以後的權威教程，其中最精彩的是關於批判機械論和孟塞維克化唯心論的部份；但也有個別的錯誤，如關於社會主義基本矛盾的問題，米丁仍然把它當作生產力和生產關係的矛盾，這在蘇聯最近已經被清算了。

列寧的書是對於馬赫主義（即經驗批判論）的批判，他不但是在二十世紀自然科學高度發達的基礎上提高了和鞏固了辯證唯物論與歷史唯物論，而且對於最近在英美流行的數理哲學（即以符號代替客觀事物的法則的學說）作了一個預言式的批判，而尤其重要的是，列寧在這書中特別強調了哲學的黨派性，這是理解一切哲學思想和派別的鎖鑰。

薛格洛夫主編的書是集體的著作，是一本簡明的哲學史教程，對於每個時代哲學思想產生的社會根源都有簡略的分析，雖然還不是百分之百的善本，但在目前來說，它已經盡了簡括介紹的任務了。

除此之外，讀者如想知道一點中國哲學的思想，則侯外廬先生的中國古代思想學說史（文風版）和中國近代思想學說史（生活版）可拿來參考。侯先生的書分析深刻，有獨到處，是近年來中國學術界的佳作。至於辭典方面，米丁等著的辯證法唯物論辭典（讀書版）和羅遜塔爾的新哲學簡明辭典（新知版）

均可參考。

現在說到關於閱讀唯心論的著作的問題，這是我所指出的第二點。

提出這個問題的人，並不是存心反對唯物論，他們只是被資產階級學者所倡導的所謂『客觀主義』所誤，以爲我們要把唯物論和唯心論公平的比較研究，才能發現真理。但我必得指出，這是錯誤的想法，而且這樣的方法對初學哲學的人也是不適宜的。爲什麼呢？頭一點，在學術的研究上，所謂純粹的客觀主義的立場是沒有的；如果客觀主義在實際上的確有其存在的話，那就只有進步的階級才能有，因爲只有它，才敢於面對真理，揭發客觀的事實。譬如說，在今天，離開了人民的立場，能夠有客觀主義的真理存在嗎？反人民、反民主、反和平，除了做反動的統治階級的幫兇之外，能夠有別的作用嗎？次一點，退一步說，比較研究在學術上是容許的話，這也只對於專攻哲學作深入研究的人才容許的，對於初學哲學的人也是不適宜的，尤其對於想把握正確世

界觀的人是不適宜的。這因為哲學史上哲學的派別非常龐雜，如果沒有哲學的基本知識，即想對於各種哲學派別加以比較研究，除了搞昏你的頭腦之外，不會有什麼結果。所以學習哲學最簡捷的道路，是把握最進步的哲學理論，即學好辯證唯物論與歷史唯物論，然後再進而研究其他派別。何況在辯證唯物論與歷史唯物論的理論裏面，對於各種重要的哲學派別，已經有了批判的介紹和比較的對照呢！

學習過程中幾個應當注意的要點

其次，我發覺到的第二種不正確的傾向是不肯深思，沒有韌性。這可也有幾種不同的表現：

表現之一是貪快，貪多，樣樣都讀，樣樣都不懂，或懂得不『透』。

我曾看見不少青年朋友，他們對於哲學的興趣的確是夠濃的了，對於艾思

奇、陳唯實、胡適、張東蓀……等人的著作，幾乎一視同仁的讀，有時甚至不分皂白的讀，但要他們分別出他們著作的精粗或觀念的真偽時，他們却又無詞以對。這實在很有點像果戈里死魂靈裏面的人物彼得魯斯卡，文法書、化學書、聖經或小說，樣樣他都讀，然而樣樣他都不懂，他很奇怪，爲什麼一點一劃會湊成文字。

針對着這個毛病，除了堅守『少而精』的原則之外，沒有第二辦法。

表現之二是，怕難。起初，在心理上把學習哲學當成吃飯一樣容易，但到接觸哲學之後，碰過幾回釘子，才知道學習哲學並不如想像中的容易，於是，既然不懂，索性不看。

這兒，我願意告訴大家一個故事：資本論的法譯本在最初是用分冊的形式出版的，馬克思所應用的分析方法，在經濟問題上還沒有人使用過，因此最初幾章在閱讀上最感困難。而法國的讀者常常是沒有耐心，急求結論的，他們渴

望知道一般原則和他們所直接關心的問題的關係。所以，在開始時沒有具備全書的情形，頗使他們失望。

針對這種情形，馬克思作了如下的警告：

「這是一種不利。對於這種不利，我只有事先聲明，請渴求真理的讀者注意：在科學上面是沒有平安的大路可走的，只有那在攀登上不畏勞苦不畏險阻的人，有希望達到光輝的頂點。」（見資本論法文譯本之序與跋）

哲學比經濟學是更抽象的東西，它需要更多的耐心和思索。沒有全神貫注你所閱讀的東西和研究的問題，是休想有什麼所獲的。

表現之三是，不肯做筆記，怕花時間，隨看隨忘。

這大概是很普遍的現象。其實研究學問決不能單靠天才，何況是抽象的哲學理論。拉發格在憶馬克思一文中，告訴我們馬克思的讀書方法：「他常常摺轉書角，劃線，在邊上做鉛筆記號……他在書上劃線的辦法，使他很容易重新

找到任何需要的段落。他有這種習慣。每隔多少年，重讀他的筆記和讀過的書籍中的劃出的段落，藉以鞏固他的記憶。」（趙冬垠譯）這個辦法，很可以給青年的朋友參考。

表現之四是，沒有對全部理論作整個認識，沒有把看過的東西消化；結果是前後看過的理論不貫串，犯了斷章取義和片面理解的毛病。

培根在新工具論一書中說過這樣的話：「哲學的事業如蜂。蜂在田野裏和庭園中採集花蕊，並將這些花蕊加以消化和變化。」

其實，豈但學習哲學，學習一切學問，都需要「加以消化和變化」。「消化和變化」的方法之一，是對全部理論作整個的認識，這除了用筆記的方式把所讀過的東西作提綱式的摘要以幫助理解和記憶之外，也需要用默想的方式把所讀過的東西全部地和系統地在頭腦裏瀟過。「消化和變化」的方法之二，是將所學過的東西跟自己的日常生活，週遭的現實問題，國內國外的政治局勢連

系起來研究。

學習與實踐的統一，理論與現實的關聯

這樣就關聯到下面的問題，這就是一部分作為小資產階級出身的學生羣所容易犯的毛病：

用旁觀的態度學習，因而把理論和實踐分割了。

這是我所發覺到的第三種不正確的傾向。這傾向也可能有兩方面的表現：其一，日常生活實踐與學習脫離，上焉者變成學究，下焉者變成書呆子。

譬如，哲學的理論告訴我們：「哲學家祇是以各種方式說明世界，但問題却在於改變世界。」（馬克思：費爾巴哈論綱）然而有些「奧布羅莫夫」（Obolomov）型的青年們，却平靜地看待一切眼前發生的現實，人家正在熱中於反內戰反飢餓，而自己却在暗地裏問道：這是為什麼呢？我們是來「唸書」

的啊！這是一。

再譬如，哲學的理論告訴我們：『要在政治上不犯錯誤，那麼，就要向前看，而不要向後看。』（斯大林：辯證唯物論與歷史唯物論）其實，豈但在政治上，就是在生活上也要向前看，而不要向後看。然而，有些『抱殘守闕』的青年朋友們，爲了眼前的『唸書』和將來的『出路』，而『賣身投靠』給『現實』的，千萬人中又何止一二人而已呢！

這，就關聯到第二方面的表現：

其二，正因爲學習脫離了實踐，對於眼前發生的現實問題漠不關心，因此就不能將現實問題與哲學原理連結起來，以致學習成爲空洞形式的獵取。

這是主觀主義和教條主義的來源。主觀主義和教條主義的特點之一，就是拒絕對於一切新鮮事物作具體的研究。這誠如有人所指出，這種人在頂好的場合，也不過是一個西班牙的唐·吉訶德再加一個中國的阿Q。這種人除了讀死

書、背公式之外，決不會有別的更大的出息的。醫治這個毛病，只有兩個辦法：

(1) 把學習與實踐打成一片；

(2) 把理論與現實問題關聯起來。

把學習與實踐打成一片，就是要你時時檢查你自己的生活有沒有跟你所學的和所服膺的哲學理論相違背；更進一步的，要你時時檢查在你自己的意識裏有沒有傳統的思想的殘餘，在不知不覺之間顯現它本來的面目，而這些殘餘，却是與你所學和所服膺的哲學理論不相容的。舉例來說，當你與「下等人」談話的時候（譬如說，服侍你的工友吧），你有沒有在不知不覺間擺出高人一等的態度，隨便頤指氣使，而你所學和所服膺的理論却是要來解放這些人的？你有沒有把唸大學這件事在下意識裏當作你將來出路的唯一保障，雖然你明知道今天的大學並不能給你滿意的知識？你有沒有考慮過，你今天的舒服生活和高

等知識，是建築在千萬人的飢餓上面，這些人也許你沒有親眼看到過，然而却是在抽象的理論裏常常碰到過的？在反內戰反飢餓的偉大行列裏，在特務暴徒拳腳交飛的時候，你害怕還是憤怒？當你受傷躺在地上的時候，你首先想到的是你的父親、母親、愛人，還是受難的祖國和你的戰友？諸如此類，等等。

把理論與現實問題關聯起來，就是要你時時關心你週遭發生的問題（最好用札記把這些問題記錄下來），並注意這些問題與哲學理論的關係（就是說，從哲學觀點來看這些問題）。譬如，有人說，和平是每個中國人所需要的，因此從事內戰，不論哪一方面，都是人民所反對。——這種說法有沒有錯誤呢？這裏首先要注意的是：這種說法只是抽象地去考慮問題，而不是具體地去考慮問題，只是抽象地以為戰爭是不好的，而沒有具體地理解到：戰爭是有好的，也有壞的，有正義的，也有非正義的；所以，如果籠統地以為戰爭如何如何應該反對，而沒有具體地有分別地指出：何者的戰爭是應該反對的，何者的戰爭

是應該擁護的，就觸犯了哲學理論上所謂『一切決定於時間、空間、與條件』（斯大林語）這個定律。——從這一個例，就可以看到，透過哲學的理論來分析現實的問題，在學習哲學上是如何的重要。

五 糾正具體運用上的幾個偏傾

具體運用的困難及其根源

在上面，我們曾經指出把理論與現實問題關聯起來的重要，這其實也就是哲學上的原理和法則在實際上的具體運用問題。

對於這個問題，許多青年朋友都感到困難。他們告訴我：唯物論的三個根本原理和辯證法的四個法則我們都懂得了，但碰到現實問題的時候，這些原理和法則却又不知跑到哪裏去了，實際上，我們還是靠我們的常識去辨別是非，而不是靠我們的哲學知識；我們深深感覺，哲學上的原理和法則，跟現實問題裏面的具體內容，是不知相距幾千萬里的。這是一。

另外有些朋友則告訴我：哲學上的根本原理和法則我們都懂得了，並且也知道怎樣把它們運用到實際問題上面去，然而我們却常常犯錯誤。

他們的共同問題是：

究竟要怎樣才能把哲學上的原理和法則，跟現實問題關聯起來運用而能正確無誤呢？

這的確是許多青年朋友的苦惱問題。但我得指出，這種苦惱之源，決不是產生於辯證唯物論在實際運用上的確有什麼了不起的困難，而是產生於下列三個原因：

其一，許多朋友所謂懂得了哲學上的原理和法則，事實上只是很浮面的背熟了一些空洞的公式；在這些公式後面所蘊藏的豐富的具體內容，以及此一公式與彼一公式之互相連系及其統一，這是他們所不會了解或不懂得去了解的。這也就是說，他們之所謂「懂」，是有程度深淺的問題存在其間的。

其二，許多朋友沒有懂得，不但要懂得辯證唯物論的具體內容，並且還要懂得現實問題的具體內容——它的歷史背景，它的縱橫關係和它的每個斷面的細枝末節。沒有深入現實問題的『虎穴』，縱令你背熟了辯證唯物論每個原理和法則，也無從獲得現實問題的『虎子』的。然而許多朋友正是忽略了在這方面的理解和學習。

其三，許多朋友大多數是出身於小資產階級，他們的家庭，他們的教育，他們的日常生活習慣，他們的朋友和社會關係，以及歷史的傳統的觀念見解，在在都在不知不覺之間浸透到他們的思想意識裏面，當他們企圖運用辯證唯物論的觀點和方法觀察現實問題的時候，這些東西便在下意識裏浮泛出來，以至於他們自己也無從發覺。這也就是說，在他們的思想意識裏面，辯證唯物論的觀點和方法還沒有完全戰勝舊時代帶給他們的殘渣。於是，這些殘渣便在他們具體運用上發生一定的作用。

正是因爲有上述三個原因，辯證唯物論在具體運用上便發生許多偏傾，而這些偏傾是根本與辯證唯物論的觀點和方法相反對的。

那麼，什麼是辯證唯物論在具體運用上的偏傾呢？

具體運用上第一個偏傾：主觀主義

主觀主義的表現之一是：拒絕對於新鮮事物的深刻研究，它分析或判斷一件事物的時候，不從客觀的具體事實出發，而從主觀的成說或因襲的見解出發。因此，表面上裝成唯物論，骨子裏却犯了唯心論的共同錯誤。

譬如，第一次世界大戰以後，無產階級已經開始在世界規模上奪取政權，殖民地和半殖民地國家的資產階級性的民主革命，已經再不是由資產階級所領導，而不得不讓渡給無產階級來領導了。在這當中，殖民地和半殖民地國家走上社會主義的道路，就再不是通過資本主義，而是通過新民主主義。然而一班

昧於世界歷史一般發展階段的人們，却拒絕對於當前形勢的具體分析，堅持舊範疇的觀念，否認新民主主義是獨立的然而也是過渡的歷史階段，竟然把新民主主義歸屬於資本主義的範疇。這就是用舊範疇舊觀念套到新的歷史事實上，而不敢面對新的歷史事實，並承認它的特異性而又與世界歷史一般發展過程不可分的關係。這，正是這種主觀主義的一個側面的表現。

主觀主義的表現之二是：拒絕對於一切唯心論著作的研究，它分析或判斷一個唯心論者的時候，不從這個或那個唯心論者的歷史傳統、社會根據及其在全部文化遺產中的地位和價值等等的具體研究出發，而只從先入爲主的成見出發，把唯心論者個個描寫成爲瘋人，把唯心論的著作通通當作胡說八道；而自己則目空一切，以爲除了辯證唯物論以外，其餘一切理論都一文不值。這表面上是衛護唯物論，實質上却是削弱唯物論。

對於這樣的主觀主義，列寧曾有很好的指示：

「從粗野的、單調的、形而上學的唯物論看來，哲學的唯心論不過是胡說(Nonsense)罷了。反之，從辯證唯物論的觀點看來，哲學的唯心論，是認識的一種特性或界限之偏面的、誇張的、膨脹的發展(狄慈根)，而至於成爲一種神化的絕對，成爲某種脫離了物質、脫離了自然的東西。……它不是毫無根據；它無疑地是一朵不實之花，然而却是生長於一株多實的、真實的、有力的、萬能的、客觀的、絕對的人類認識之活樹上的一朵不實之花。」(見辯證法一文)

在唯物論與經驗批判論一書中，對於這個問題，列寧有更具體的指示：

「在哲學上，在經濟學上，馬克思主義者的任務，乃在於把握和加工製造這些「掃客」(列寧是指資產階級哲學和經濟學教授——馬特)所完成的作業(舉例來說，我們對於新經濟現象的研究，要是不利用這些掃客的著作的話，便無法前進一步)，然後排除其反動的傾向，貫徹馬克思主義的方針，並展開敵對於我們的諸勢力和諸階級的全戰綫的攻擊。」(見該書第六章第四節)

這就是說，作爲一個辯證唯物論者，要在具體運用上不犯錯誤，那他就要從客觀的事實出發，而不要從主觀的成見出發，縱令是最反動的理论，我們也必須給它一個公允的評價，還它一個本來的面目。馬馬虎虎，籠籠統統，氣燄萬丈，拒人千里，都是應該根絕的態度。

具體運用上第二個偏傾：客觀主義

與主觀主義相反，客觀主義的表現之一是：完全違反哲學黨派性命題的規定，對於一切事物常作一視同仁的看待。因此，它分析或判斷一件事物的時候，完全離開了進步階級的立場，而企圖對於事物作所謂『不偏不倚』的評價。然而離開了進步階級的立場，就無異於向敵人繳了自己的武器，名曰『客觀』，實際上是歪曲是非的真象。這是因爲所謂『客觀主義者』忘記了『客觀主義』本身也需要有一個立場的。

舉例來說，南斯拉夫以鐵托為首的集團，被資產階級的狹隘的民族主義所俘虜，放棄了無產階級的國際主義的立場，竟至於把蘇聯社會主義的國家跟資本主義的國家同等看待，無視於蘇聯對於南斯拉夫在新民主主義的建設上的偉大作用和幫助。這在鐵托他們也許以為這才是『客觀』的立場，而其實却是對於無產階級的背叛。

與主觀主義相反，客觀主義的表現之二是：對於唯心論著作作過高的評價，因而在吸收古典唯心論者的哲學遺產時，常常忘記揚棄其糟粕及其有害的成分，並因此而成為唯心論的俘虜。其結果，表面上是所謂『接受遺產』，實質上是向敵人繳械。其錯誤與上一個錯誤正正相同，離開了哲學黨派性的立場，是無法獲得正確的理解和認識的。

關於這一點，在唯物論與經驗批判論一書中，會有非常鮮明的指示：

「那些教授們儘管在化學、歷史、物理學的特殊領域能够作出最有價值的貢

獻，然而一經進入哲學的領域，縱令是片言隻字，他們中就沒有一個能够被信任的了。……政治經濟學的教授們，儘管在特殊的事實研究的領域能够作出最有價值的貢獻，然而一經進入政治經濟學的一般理論的領域，縱令是片言隻字，他們中就沒有一個能够被信任的了。這是因爲在近代社會中，政治經濟學正如認識論一樣，是黨派的科學的緣故。」（見該書第六章第四節）

這就是說，作爲一個辯證唯物論者，要在具體運用上不犯錯誤，那他就要站在進步階級的立場，緊緊地把握住哲學黨派性命題的神髓，對於敵對的理論和對於事實作有原則的分析和判斷。「虛懷若谷」，婆婆媽媽，一視同仁，等量齊觀，都是應該根絕的態度。

具體運用上第三個偏傾：教條主義

教條主義的表現之一是所謂：『只懂得希臘，不懂得中國。』只懂得赫拉

顏利圖和德謨顏利圖，却不懂得墨子和荀子。只懂得黑格爾與馬克思，却不懂得中國的辯證法家與革命家。他們只是抽象地無目的地去誦讀辯證唯物論的理論，却不問這些理論究竟與中國的歷史和革命的實踐有什麼連系。他們不是爲着要解決現實的問題向辯證唯物論找尋一定的觀點和方法，而是爲辯證唯物論而辯證唯物論，在辯證唯物論之外，什麼也沒有，什麼也不見了。這是玻璃櫃裏面馬克思主義學者的典型，這種典型，在今天的大學裏面不能說是少數的。他們會從泰利斯一直讀到馬克思、恩格斯，偶然也讀到列寧和斯大林，然而對於燃遍全中國的學生運動却會熟視無睹，也不去追問這個運動跟辯證唯物論有什麼關聯。於是，玻璃外邊儘管殺聲遍野，叫苦連天，然而他們却平靜地做他們的研究工作，用線條、用圈點、用筆記，把辯證唯物論的理論一字一句勾起，搖頭擺腦，字斟句酌地推敲，然後，若有所得，恍然大悟，慨然以全世界唯一「辯證唯物論專家」自任，到處告人曰：「我是真正從名著鑽過來的，

瞧吧；我的東西都是直接引自名著，跟時下抄蘇聯的 Left-Book 者大大不同！」然而，我的天，這是只有上帝和他自己才能懂得的東西呀！這是一。

教條主義的表現之二是：只懂得辯證唯物論的字句，不懂得辯證唯物論的實質；不是將辯證唯物論的觀點和方法靈活地應用到現實問題上面去，而是照字照句地把辯證唯物論的公式「套」到現實問題上面去；沒有把握到辯證唯物論的神髓，而只把握到辯證唯物論的斷章片義；沒有懂得恩格斯所說：「隨着自然科學上的每一個劃時代的發現，唯物論不得不採取新的形態」的真理，死守着在十九世紀四十年代自然科學水平上面形成起來的辯證唯物論的若干論點，而拒絕一世紀以來自然科學的發展對於辯證唯物論的提高作用。

對於這種只會抄襲馬克思主義的字句，而不懂得馬克思主義的神髓的人，斯大林曾經說過如下的故事加以辛辣的諷喻：

「當克里米亞發生海陸軍暴動之時，海軍與步兵的代表去見社會民主黨，向他們

說：近年以來，你們號召我們起來暴動，反對沙皇制度；我們感覺得你們的號召是正確的，我們——海陸軍——現在準備暴動，請你們給以指示。社會民主黨人癡坐了半晌，才回答說，他們非召集非常會議是不能解決暴動問題的。海軍說：不能再遲延了，事情已準備好了；如果他們得不着社會民主黨人明白的答覆，而社會民主黨人不來領導這個暴動，那麼事情就會失敗。海軍和步兵隨即辭別出來，在門外等候命令；社會民主黨人果然召集了非常會議討論這個問題。拿着資本論第一卷，第二卷，結果資本論第三卷也拿來了。大家都找馬克思關於克里米、斯瓦士堡的指示，都在找關於克里米暴動的指示。在三本資本論內，關於斯瓦士堡、克里米及海軍步兵暴動等，沒有找着一個字。把馬克思及恩格斯別的文集也搬來了，大家都找指示，結果，還是一點指示也沒有找到。怎樣辦呢？海軍已經來了，正在等答覆。怎樣呢？社會民主黨員只好承認，在這樣的情形之下，他們不能給海軍與兵士以任何的指示。……海軍與步兵的暴動就這樣地失敗了。』（見斯大林：論反對派）

於是，斯大林得出結論說：

『應該把馬克思主義的字句與本質分開，個別的論斷與方法分開。列寧能够發明一國社會主義勝利可能這個真理，正是因為他認為馬克思主義不是教條，而是行動的指南，他不是字句的奴隸，而能够取得馬克思主義中主要的和基本的東西。』

（同上書）

這就是說，作為一個辯證唯物論者，要在具體運用上不犯錯誤，那他就要從玻璃櫃裏面衝將出來，面向中國的歷史和革命的實踐；不為辯證唯物論的字句和個別論斷所惑；緊緊地把握住辯證唯物論的本質和方向，大胆地應用它的觀點去說明新的現實，發現新的真理，把辯證唯物論提高和發展起來，充實和豐富起來。逃避現實，背誦教條，照字照句，抄抄摘摘，都是應該根絕的態度。

具體運用上第四個偏傾：庸俗主義

與教條主義相反，庸俗主義的表現之一是：拒絕對於一切古典哲學著作的研究，拒絕對於自然科學和社會科學的研究，而滿足於辯證唯物論已有的成果，以爲馬、恩、列、斯已經替我們子子孫孫做好了萬古常新的理論，我們只要『躺着』享受這些理論就已經夠了；在頂好的場合，也只以爲我們只要能夠舉些『例子』來說明這些理論也就夠了，我們用不着再前進了。可不是嗎？我們哪一個能夠比馬、恩、列、斯更聰明一些呢？於是，在這些人們手中，辯證唯物論的理論便成爲庸俗不堪的東西，既缺乏歷史的傳統，也沒有科學的根據，而只是一堆『例子』的集積。於是，一個有來蹤去跡的、各個構成部分渾然成爲一體的辯證唯物論的理論，便成爲一堆爛銅破鐵，只能用來綴補一點漏洞，此外，便一無是處了。這是一。

與教條主義相反，庸俗主義的表現之二是：正是因為脫離了歷史的傳統和科學的研究，所以，在頂壞的場合，便不顧科學知識的基礎，把辯證法庸俗地拿來套在拉屎拉尿的事情上面去。譬如說，有人曾經這麼解釋否定之否定的法則：米飯本身是肯定，我們把這些米飯吃落腸胃裏面是否定，這些米飯在腸胃裏面經過消化作用變為大便排洩出來是否定之否定。

恩格斯在反對伏格特（Vogt）、布赫納（Büchner）、摩列斯柯（Moleschott）等人的理論時，對於他們所謂「思想與腦髓的關係，正如膽汁與肝、尿與膀胱的關係一樣」，斥為庸俗唯物論而加以痛擊。（參閱恩格斯：費爾巴哈論一書）。列寧在他哲學筆記的論辯證法一文中，對於普列哈諾夫舉出恩格斯曾經舉過的例子（『例如種子』、『例如原始共產主義』）以反對主觀社會學者密海洛甫斯基（N. Mikhailovsky）認為不夠和不當。因為恩格斯舉這些例子，『只是爲了通俗化的緣故』；而普列哈諾夫拿這些例子反對密海洛甫斯

基，却在於證明辯證法的真理，這就無異於把辯證法「當作實例的總和」來看待，而有割裂辯證法的整體和歪曲辯證法的真義的危險。所以，列寧主張：「辯證法內容……的正確性，必須以科學的歷史加以考驗」，除此之外，再沒有更雄辯的根據了。（括弧內文字均見列寧所著論辯證法一文。）

米丁在他的辯證唯物論與歷史唯物論一書中也指出，不能把資本論的辯證法當作「一堆的例子」來看待。他說：

「我們必先說明資本論的總概念，把資本論整個地當作邏輯、辯證法和認識論來了解，然後才能够研究資本論中各個經濟範疇的辯證法。要不是這樣的話，我們就有陷於把資本論的辯證法看成「一堆的例子」的那種歧途的危險。今日的機械論者和孟塞維克化唯心論者，對於資本論恰恰作如是觀。」（見沈志遠譯該書上冊第四章）

這兒，有兩個問題必須分別清楚：其一，是通俗化；其二，是庸俗化。通

俗化，這不但是可以容許，而且十分迫切的需要，因為「普及」和「提高」並不衝突，而是相生相成的矛盾的統一。然而通俗化並不就是庸俗化，這兩者是有嚴格的區別的。通俗化是以老百姓喜見樂聞的形式來傳達高深的理論，這中間並沒有意味着脫離了歷史的傳統和科學的研究來做它的根據。舉例來說，羅遜塔爾的唯物辯證法是一本通俗化的著作，輕鬆、活潑、流暢，而毫無使人枯燥的感覺；然而它却是依據於自然科學和歷史科學基礎之上，他以生動的自然史和社會史與辯證法結合在一起，而成爲有機構成的整體，並沒有使人感覺到他在舉「例子」，難道這種典型還不夠雄辯嗎？然而庸俗化却與此相反，它把辯證法當作「一堆的例子」來看待；一方面，它割裂了辯證法之作爲科學法則的統一性；他方面，它又脫離了歷史的傳統和科學的研究來做它的基礎。因此，它就只能成爲對於辯證法的侮辱。

這就是說，作爲一個辯證唯物論者，要在具體運用上不犯錯誤，那他就要

從事於一切古典哲學著作的研究，從事於自然科學和社會科學的研究，並以此為基礎，將辯證唯物論提高和發展起來，將辯證唯物論用來說明中國的歷史和革命的實踐，而不是拿來硬套在拉屎拉尿的事情上去（當然，這不是說生理現象中沒有辯證法）。脫離歷史，脫離科學，支離破碎，亂舉『例子』，都是應該根絕的態度。

六 怎樣把馬克思主義的普遍真理

與中國革命的具體實踐相結合？

——毛澤東思想方法的光輝的典範——

『我們的學說不是教條，而是行動的指南』

列寧在他的馬克思主義的歷史發展的某些特點一文中教導我們：

『我們的學說——恩格斯說，他是指他自己與他著名的朋友——不是教條，而是行動的指南。馬克思主義這一方面，總是被人忽視着，這句古典的話，却把那被忽視的一方面非常有力而且明顯地強調了。我們如果把這方面忽視了，就會把馬克思主義轉變成為片面的、畸形的和無生命的東西；我們就會把它的活靈魂剝奪掉；我

們就會毀滅它的基本的理論基礎——辯證法……我們就會把它與時代的一定的實踐任務（歷史每有一次新的轉變，實踐任務也就跟着變更）之聯繫切斷了。」（見馬克思、恩格斯、馬克思主義一書，莫斯科英文版，二五八頁）

在中國，深刻地體會了馬克思主義的精髓，並在理論上和實踐上使之與中國革命密切地相結合的是毛澤東。他的關於新民主主義的理論和中國革命戰爭的戰略指導，就是這種結合的光輝的典範。

那麼，毛澤東爲什麼能夠如此光輝地把馬克思主義的普遍真理與中國革命的具體實踐相結合呢？這首先是毛澤東沒有把馬克思主義的理論當作教條，而只是作爲行動的指南，因此，他才能夠根據客觀的實際，從中國革命的具體問題出發，觀察了第一次世界大戰以後，特別是第二次世界大戰時期殖民地和半殖民地半封建國家的革命運動，並指出了這個運動的方向。

其次，毛澤東之所以能夠把馬克思主義的普遍真理與中國革命的具體實踐

相結合，這又因為毛澤東有着比任何人都豐富的實踐經驗，並有着比任何人都完全而正確的總結經驗的方法，因此，他才能夠不被馬克思主義的個別論斷所局限，把馬克思主義的理論向前發展了一步，指出了殖民地 and 半殖民地半封建國家走上社會主義的新的道路。

正是因為有着上述的兩個原因，馬克思主義的普遍真理掌握在他的手上，便成爲生龍活虎指導中國革命具體實踐的東西，使它具有中國民族的形式，富有中國革命實際的內容，爲一般老百姓喜聞樂見，在世界革命史上破天荒第一次提出了新民主主義的革命道路，而又與世界無產階級的社會主義的革命相結合。像這樣的英明果敢，是列寧、斯大林以後的第一人。

那麼，毛澤東是怎樣把馬克思主義與中國革命實際結合起來的呢？換句話說，他是根據了什麼原則和方法把馬克思主義與中國革命實際結合起來的呢？

結合馬克思主義的普遍真理與中國革命的具體實踐的原則

斯大林在一九二七年九月九日與第一屆美國工人代表團談話中，曾說到列寧在帝國主義和無產階級革命時期新的歷史條件下，怎樣發展了馬克思主義。斯大林在那篇談話中說：

「我認爲，列寧沒有給馬克思主義「補充」任何「新原則」，同樣他也沒有取消馬克思主義任何一個「舊」原則。列寧始終是馬克思和恩格斯最忠實最一貫到底的學生，他是完完全全以馬克思主義原則爲依據的。但列寧不僅是馬恩學說的執行者，他同時又是馬恩學說的繼續者。這是什麼意思呢？這就是說，他針對着新的發展條件，針對着資本主義新階段，針對着帝國主義而向前發展了馬恩學說。這就是說，列寧在階級鬥爭新條件下面向前發展馬克思的學說，就對馬克思主義總寶庫添進了一些馬克思和恩格斯所給出的、比之在帝國主義以前資本主義時期內所能給出的更新

的東西，而列寧所添進於馬克思主義寶庫的這些新貢獻，是完完全全以馬克思和恩格斯所規定的原則為基礎的。正是在這個含義上，我們說列寧主義是帝國主義和無產階級革命時代的馬克思主義。（引自列寧文選第一卷，斯大林論列寧與列寧主義，莫斯科中文版，四八頁）

斯大林在這裏所指出的列寧對於馬克思主義發展的原則，也就是毛澤東把馬克思主義與中國革命實際相結合的原則。

可以說，毛澤東並沒有給馬克思主義『補充』任何『新原則』，同樣他也沒有取消馬克思主義任何一個『舊』原則。他只是在歷史發展的新條件下，在資本主義總危機和資本主義發展不平衡更加尖銳的時代，殖民地和半殖民地半封建國家人民解放運動與先進的資本主義國家無產階級的解放運動，在強大的社會主義的蘇聯影響下，齊頭並進和互相配合的時代，毛澤東給馬克思主義的寶庫添進了一些新東西，而這些新東西完完全全是以馬、恩、列、斯所規定的

原則爲基礎給添進去的。——這就是毛澤東結合馬克思主義的普遍真理與中國革命的具體實踐的原則，這個原則也就是我們每個學習者必須以此爲典範的。

那麼，毛澤東結合馬克思主義的普遍真理與中國革命的具體實踐的方法又怎樣呢？

從客觀實際出發，但以馬克思主義的一般原理爲基礎

首先，毛澤東以馬、恩、列、斯的學說爲精神，從客觀的實際出發，他觀察了中國人民近百年來革命運動的實際（特別是近三十年來革命運動的實際），吸取了國際無產階級近一世紀來鬥爭的經驗（特別是俄國無產階級鬥爭的經驗），而作出了『中國革命不能不做兩步走，第一步是新民主主義，第二步才是社會主義』的結論。（見新民主主義論一書）並且指出：『第一步的時間是相當的長，決不是一朝一夕所能成就的，我們不是空想家，我們不能離開當前

的實際條件。』（見同上書）

爲什麼以無產階級及其先鋒隊伍爲領導的中國革命不能不做兩步走，第一步是新民主主義，第二步才是社會主義呢？毛澤東所依據的當前的實際條件是什麼呢？這樣的結論是不是離開了馬列主義的原則呢？

毛澤東在上述同一書中答覆了這個問題：『中國現時社會的性質，既然是殖民地半殖民地半封建的性質，它就決定了中國革命必須分爲兩個步驟，第一步，改變這個殖民地半殖民地半封建的社會形態，使之變成一個獨立的民主主義的社會，第二步使革命向前發展，建立一個社會主義的社會。中國現時的革命，是在做第一步。』

這是完全符合於馬克思主義基本精神的看法，因爲馬克思主義的唯物論，第一個原理就告訴我們：存在決定思維，存在第一，思維第二，因此，我們要從客觀實際出發，而不要從主觀空想出發，要照顧時間、地點與條件。中國目

前的社會既然是半殖民地半封建的性質，我們就不能一步登天，在完全缺乏物質條件的基礎上面『飛躍』到社會主義。這就是毛澤東在緊握着馬克思主義的原則下，而又能不以一般原理為滿足，進一步地把活生生的中國革命實際與馬克思主義的一般原理結合起來；因而創造了新民主主義的理論——殖民地和半殖民地半封建國家到達社會主義的道路的理論。

毛澤東的新民主主義論，據一個當時還號稱進步的美國記者的觀察，是已經在國際上起了重大作用的：

『蘇聯的評論家們認為它（新民主主義論）是一本新的「馬克思主義的經典」，不僅適用於中國，亦可適用於相似的半封建半殖民地國家。從這讚賞看來，很可能毛澤東的新民主主義論的理論影響了戰後歐洲所出現的各種政府形式。」（見毛澤東思想一書）

從客觀實際出發，但以馬克思主義的一般原理為基礎，這就是毛澤東結合

中國革命的具體實踐與馬克思主義的普遍真理的第一個方法。

調查研究

然而所謂從客觀實際出發，並不是簡單一句話就可以交代清楚的，必須深入於客觀的實際，從客觀實際中發掘出最深奧的內容，並把這些內容通過思想的濾器提高起來，這樣才能得到從客觀實際出發。毛澤東在這兒又應用了第二個方法，那就是：調查研究。

很明顯的，要深入客觀的實際，決不是單憑個人的直接經驗所能濟事的，還必須更廣泛的憑藉許許多多人的經驗，這些經驗我們是可以利用調查研究的方法間接從別人取得來的。毛澤東在農村調查序言中說：

「要了解情況，唯一的方法是向社會作調查，調查社會各階層的生活情況，普遍調查是不可能也不需要的，有意識有計劃的抓住幾個城市，幾個鄉村，用馬克思

主義的根本觀點——階級分析的方法，作幾次周密的調查，乃是了解情況的最根本的方法，只有這樣，才使我們具有對中國問題的最基礎的知識。」（見農村調查一書）

毛澤東甚至強調說：『沒有調查就沒有發言權。』（見同上書）這句話雖然曾經被人認為『狹隘的經驗論』（見同上書），然而却是絕對的真理。問題非常明白，我們並不是停止在『調查』的階段上，我們還必須進一步去『研究』（分析）所調查的東西。這裏所謂研究（分析），就是把所『調查』的客觀實際的材料，用馬克思主義的觀點提高起來，到達理性認識的階段。這樣，從調查到研究，實際上就是思維對客體的認識的全部行程，這行程無論割斷了任何一部分，都將是不完全的。

那麼，怎樣進行調查呢？『第一是眼睛向下……第二是開調查會。』（見同上書）毛澤東諄諄告誡我們：『這些幹部、農民、秀才、獄吏、商人與錢糧

師爺，就是我的敬愛的先生，我給他們當學生，必須恭謹勤勞與採取同志的態度，否則他們就不理我，知而不言，言而不盡。」（見同上書）這是何等的謙虛！然而要獲得對於具體情況的了解，以便進一步真正做到從客觀實際出發，却又是不能不具有的最起碼的態度。

勇敢地面對現實，從現實中揭發辯證法的真理

正因為毛澤東的從客觀實際出發，而這個「客觀實際」又是建築在從調查到研究、從感性知識到理性知識的全部認識行程上面，所以毛澤東才能勇敢地面對現實，從現實中揭發辯證法唯物論的真理，而不是拿辯證法唯物論的已成法則去「套」到現實上面去，使現實「服從」已成的法則。因此，在毛澤東的理論著作和實際指導中，我們隨時隨地都可以看到新鮮活潑、強而有力、而又富於機智的辯證法唯物論的具體運用，這個運用便提高了和發展了馬克思主義

的理論。——這是毛澤東結合中國革命具體實踐與馬克思主義普遍真理的第三個方法。

舉例來說，在蘇維埃土地革命時期，在國民黨反動統治集團的猛烈「圍剿」之下，中共的中央領導機構曾有主張所謂「禦敵於國門之外」的意見，即反對戰略退却的意見，理由是退却喪失土地，危害人民（所謂「打爛鐵罐罐」），對外也產生不良影響。

毛澤東對於這種意見的回答是非常富於機智而又最深刻地揭發着辯證法的真理。他說：

「關於喪失土地問題，是只有喪失才能不喪失，這是「將欲取之必先與之」的原則。如果我們的喪失是土地，而其取得是戰勝敵人，加恢復土地，再加擴大土地，這是賺錢生意。市場交易，買者如果不喪失金錢，就不能取得貨物，賣者如果不喪失貨物，也不能取得金錢。革命運動的喪失是破壞，而其取得是進步的建設。睡眠與

休息的喪失是時間，而其取得是明天工作的精力。……

「危害人民的問題同此道理，不在一部分人民家中一時的打爛燵燵罐罐，就要使全體人民永遠的打爛燵燵罐罐。懼怕一時的不良政治影響，就要以永久的不良影響做代價。」（見中國革命戰爭的戰略問題一書）

毛澤東在上引書中以十分機智的語調說出了辯證法的另一個真理：「我們是以少勝多的——我們向整個中國的統治者這樣說。我們又是以多勝少的——我們向戰場上作戰的敵人這樣說。」這就是有名的戰略上「以一當十」，戰術上「以十當一」的辯證法。像這樣的生動活潑的辯證法的具體運用，在毛澤東的著作中是舉不勝舉的，如果不是最深刻地研究了客觀的實際，並最深刻地掌握了馬克思主義的原則，是不可能像泉水一樣從毛澤東的思想中湧現出來的。

既反教條主義，亦反經驗主義

毛澤東的辯證法的具體運用，是在反教條主義和反經驗主義兩條戰綫中展開起來的。不用說明，毛澤東的思想方法之所以能夠如此強而有力，正是因為它是在近三十年來的革命實踐中以高度的代價換取得來的。中國人民在無產階級的先鋒隊伍領導下曾經和正在世界歷史發展中表現了光輝的戰績，然而歷史是曲折的，中國人民的解放事業也不是一帆風順的，在歷史轉折的關頭，在極其錯綜複雜的事象中，由於不能緊緊地掌握住馬克思主義的原則，而又周詳地照顧當時當地的具體條件，因而陷入於反馬克思主義的思想方法的泥淖中的，正不知有多少人！而中國人民的事業，由於這種錯誤的思想方法的指導所遭受的損失是無法估計的。毛澤東的思想方法，就是在與反馬克思主義的思想方法——一方面是教條主義，他方面是經驗主義——的鬥爭中展開起來，並藉此保衛了馬克思主義的思想方法的實質，豐富了馬克思主義的思想方法的内容，而發展了馬克思主義。所以，一方面，反教條主義，他方面，反經驗主義，在

兩條戰綫中，在新的歷史條件下，提高和發展馬克思主義的思想方法，是毛澤東結合中國革命的具體實踐與馬克思主義的普遍真理的第四個方法。

那麼，什麼是教條主義？什麼是經驗主義？

教條主義就是只知背誦馬、恩、列、斯的文句，不知馬列主義的實質，不知馬列主義如果離開了時間、地點和條件，馬列主義也可以變成空洞的東西。於是，教條主義者便輕視中國革命的實際經驗，不知道從這些經驗中去吸取教訓，盲目地把馬列主義的個別論斷套用在時間、地點、條件都變遷了的事象中去，並以此來解決具體問題。

而經驗主義則與此恰恰相反。經驗主義者只滿足於局部的某時某地的經驗，並以此局部的經驗代替帶有普遍性的經驗，不知從各種各樣的經驗中找出它們的典型性，並使之條理化、概括化，而沾沾以自己的親身經歷自喜，他們同樣是離開了時間、地點和條件，而盲目地使用自己從某時某地所獲得的經

驗。於是，在經驗主義者的觀念中，就只能看到事象中的『點』和『面』，而不能看到事象與事象中間的關聯及其綜合性的『全』；只能看到事象之所以存在的『今天』，而不能看到事象之必然發展的『明天』。

對於這兩種反馬克思主義的思想方法，毛澤東是展開了毫不容情的鬥爭。毛澤東指出：『一切比較完全的知識都是由兩個階段構成的：第一階段是感性知識，第二階段是理性知識，理性知識是感性知識的高級發展階段。』（見整頓學風黨文風的講演）但也有兩種不完全的知識：一種是現成書本上的知識，一種是偏於感性與局部的知識。教條主義屬於前者，而經驗主義則屬於後者。

那麼，怎樣克服這兩種不同的偏向呢？毛澤東在同上的講演中指出：『有書本知識的人向實際方面發展，然後才可以不停止在書本上，才可以不犯教條主義的錯誤。有工作經驗的人要向理論方面學習，要認真讀書，然後才可以使

經驗帶上條理性、綜合性，上升到理論，然後才可以不把局部經驗誤認爲即是普遍真理，才可以不犯經驗主義的錯誤。

既反命令主義，亦反尾巴主義

與思想方法上反教條主義和反經驗主義不可分離的一面，是毛澤東在工作方法上反命令主義和反尾巴主義的鬥爭。

命令主義就是沒有正確估計羣衆的覺悟程度，違反羣衆的自願原則，沒有經過說服和準備的階段，以爲自己所了解的東西，廣大羣衆也和自己一樣一概了解了。於是，在工作中，一切用命令去貫徹。這是思想方法上教條主義在工作方法上的一個基本表現，這是完全離開客觀實際而從主觀願望出發的典型，它是官僚主義的一個側面形象。

尾巴主義則又與命令主義相反。它同樣沒有正確地估計羣衆的覺悟程度，

違反了領導羣衆前進一步的原則，藉口於走羣衆的路綫，一切聽憑羣衆的意見辦事，羣衆要這個便給這個，要那個便給那個，完全失却分析羣衆意見並把羣衆意見提高一步的領導作用。最壞的是：反映了一部分落後羣衆的意見，並將此種落後份子的意見誤認爲廣大羣衆的意見，因而切切實實的做了羣衆的尾巴。這是思想方法上經驗主義在工作方法上的一個基本表現，這是脫離了馬列主義的原則而屈服於局部現實的典型，是事務主義的一個側面形象。

毛澤東的工作方法與命令主義和尾巴主義相反，他「熱愛人民羣衆，細心地傾聽羣衆的呼聲，每到一地就和那裏的羣衆打成一片，不是高踞於羣衆之上，而是結合於羣衆之中，根據羣衆的覺悟程度，去啓發與提高羣衆的覺悟，在羣衆出於內心自願的原則之下，幫助羣衆逐步地組織起來，逐步地展開爲當時當地內外環境所許可的一切必要的鬥爭。」（見論聯合政府一書）這是馬列主義的思想方法在工作方法上的一個基本表現，通過這種方法，毛澤東才能如

此完滿地把馬克思主義的普遍真理與中國革命的具體實踐密切地結合起來。

可以說，一方面，反命令主義，他方面，反尾巴主義，在這兩條戰綫鬥爭中，展開馬克思主義的工作方法——傾聽羣衆意見，分析它並提高它，是毛澤東結合中國革命實際與馬克思主義普遍真理的第五個方法。

*

*

*

毛澤東的思想，是中國人民的一個驕傲，它以萬丈光芒的輝耀照澈了中國的歷史，中國的革命，他的理論已成爲世界無產階級革命運動經驗總結的一部分，而被放進於馬列主義的寶庫中，他的思想方法也是每個參加中國人民解放運動的實際工作者和精神勞動者不可缺少的工具。近三十年來中國人民的血肉經驗證明：循着毛澤東的思想方法和工作方法的道路走，便可以獲得真理而逐步接近勝利；離開了毛澤東的思想方法和工作方法，除了虛妄和失敗之外，什麼也不能得到。

毛澤東思想方法的正確性就在這裏，毛澤東思想方法之所以強而有力也就在這裏。

七 幾個哲學問題試答

第一個問題：生產力與生產關係的矛盾發展法則，為什麼不適用於蘇聯社會主義社會呢？這是否說，社會主義社會沒有矛盾呢？如果有，那是什麼矛盾呢？它的性質跟階級社會裏面的矛盾有何不同呢？

答：關於這個問題，我們應該分幾方面來說明。

首先，生產力與生產關係的矛盾發展法則，為什麼不適用於社會主義社會呢？因為生產力與生產關係的矛盾發展法則，是社會主義社會以前敵對社會的發展法則，它本身就意味着一種敵對形態，它的表現方式是通過階級鬥爭來

完成的。非常明顯，在社會主義制度下，生產力與生產關係不但包涵敵對的意味，而且是完全相適應的。生產關係的最基本的特徵，就是生產手段的佔有形式，並從這佔有形式而形成的人與人間的勞動關係。在社會主義制度下，生產手段是社會所佔有，也就是每個社會成員所共有，在這基礎上，人與人間的勞動關係是平等的，這與（譬如說）在資本主義制度下，生產手段爲資本家個人所私有，因而形成資本家與勞動者的剝削與被剝削的關係是完全相反的。所以，在社會主義制度下，生產力的發展，不但不會與生產關係發生衝突，而且只有更加鞏固這個關係。假使說，在社會主義制度下，生產力的發展，會走到改變社會成員共有生產手段的佔有形式，這是可想像的嗎？更重要的一點是：社會主義的生產關係，爲生產力開闢了無限發展的前途，如果可以把社會主義（或共產主義）的生產關係比作大海，在這關係下的生產力可以比作無窮無盡的水流的話，你會看到過大海裏的水會有容納不了從而泛溢出來的時候嗎？

那麼，在社會主義社會內，是不是沒有矛盾呢？回答是肯定的。因為矛盾是事物發展的動力的原理，在社會主義社會內，同樣是可以適用的。然而有兩種矛盾必須分別清楚：一種是敵對性的矛盾，另一種是非敵對性的矛盾。在階級社會裏，敵對性的矛盾是主導的支配的矛盾，它是階級社會發展的動力。在社會主義裏，在特定的階段上，可能還保留有敵對性的矛盾（如目前蘇聯與資本主義國家的對立及其內部對資本主義殘餘的鬥爭），但這種敵對性的矛盾，與階級社會內部的敵對性的矛盾已經完全不同，而且也不是主導的支配的矛盾了。在社會主義的內部，支配的主導的矛盾是非敵對性的，這就是通過生產和消費的形式而表現出來的人類對自然的矛盾。

也許有人要說，人類對自然的矛盾是外部的矛盾而不是內部的矛盾；並且這種矛盾在任何歷史時期都是存在的，爲什麼在社會主義制度下，它會成爲發展的動力呢？

這是值得研究的問題。但我們認爲人類與自然的關係，是因人類自己所建立的社會關係而有其不同的意義的，從而內部與外部的劃分，也沒有一定的確定的界限。在階級社會內，人類與自然的矛盾是存在的，但它只有次要的意義，它是被通過階級鬥爭的形式而表現出來的生產力與生產關係的矛盾所掩蓋了。舉例來說，歷代的黃河水災是黃河流域的人民跟自然的矛盾表現之一，然而歷代的黃河水災，却是統治者顛預無能以及殘酷的剝削榨取制度的一個側面表現，因而歷代的黃河水災的實質，是通過人類對自然的矛盾而表現出來的生產力和生產關係的矛盾的一種表現形式。在這場合，人類對自然的矛盾是它的形式，生產力和生產關係的矛盾是它的實質。但這並不是說，在這場合，人類對自然的矛盾是不存在的，——它是存在的，但它却是被生產力和生產關係的矛盾所激揚，所高漲，而成爲替鬼還魂的肉身了。

但在社會主義社會內，人類對自然的矛盾却具有完全不同的意義。在此

（社會主義）以前，在人類對自然的矛盾關係中，自然是支配的主導的方面，人類只是被自然所支配，從屬於自然的一種因素罷了。在此以後，在人類對自然的矛盾關係中，人類開始成爲支配的主導的方面，自然被人類根據其對它認識的深度，逐漸轉移到從屬的被支配的地位。在階級社會內，人類的歷史是階級鬥爭的歷史；在社會主義（共產主義同）社會內，人類的歷史是人類有計劃地、有目的地、有意識地征服自然和利用自然的歷史。在社會主義以前，自然法則是外於社會法則而獨自存在的；從社會主義開始，自然法則是在人類對它的認識並被人類所控制的條件下而成爲從屬於社會法則的東西。人類，在他成爲自然的主人翁的第一天起，通過生產和消費的矛盾形式（生產永遠在追逐着消費，而消費永遠在刺激着生產），不斷地迫使自然服從人類，不斷地迫使自然的法則服從社會的法則。

第二個問題：斯大林所規定的辯證法四個特徵，跟恩格斯所規定的辯證法三大法則，似乎並不完全一致。這究竟應作如何解釋呢？斯大林所規定的是作為法則的特徵還是作為方法的特徵呢？它與恩格斯所規定的有沒有矛盾呢？

答：的確，恩格斯在自然辯證法一書中寫道：

「辯證法的法則，……就實質論，可以歸納為下列三大法則：

量質互變的法則；

對立物互相滲透的法則；

否定之否定的法則。」

但斯大林在辯證唯物論與歷史唯物論一書中，却規定：（一）互相聯系、

互相依存，和互相制約；（二）運動、變化、發展；（三）從低級到高級、從簡單到複雜、從數量到質量；（四）對立物的鬥爭、統一和互相滲透——這四者為辯證法的四個特徵。

現在的問題是：斯大林的所謂「特徵」，是作為法則的特徵呢？還是作為方法的特徵呢？回答是：斯大林的所謂「特徵」，是作為法則的特徵，又是作為方法的特徵。為什麼呢？因為法則和方法是分不開的同一事情的兩面：所謂法則，就是指存在於客觀事物內部的法則，這些法則的存在是無關於我們人類對於它們是否認識；但這些客觀地存在着的法則，一經人們認識了以後，便轉變為主觀地認識了的法則，我們根據了這些主觀地認識了的客觀法則，反過來再認識事物，於是，這些主觀地認識了的客觀法則便成爲我們認識事物的方法了。——從這個觀點來看，斯大林所規定的辯證法的四個特徵，不用說是法則同時也是方法的特徵。

果然如此，則斯大林的規定和恩格斯的規定之間有沒有矛盾呢？回答是否定的。但可能作這樣的解釋：譬如說，恩格斯是單獨地提出辯證法的法則，而斯大林則是與形而上學對比的方式下提出來的，所以有這樣的差異，雖然這種差異並不是矛盾。

這種說法自然有相當的理由，但仍然不能使我們滿意的是：它不能說明爲什麼辯證法單獨提出來的時候是三大法則，而與形而上學對比地提出來的時候便成爲四個特徵的理由。依照這種說法推論下去，斯大林的四個特徵，不但是作爲法則的特徵，而且也不是作爲方法的特徵了。它只是與形而上對比的時候顯示出來的特徵。——這種想法不用說是成問題的。

照我的看法，恩格斯的三大法則和斯大林的四個特徵（也就是四個法則和方法），在本質上不但沒有矛盾而且沒有差異，所不同的只是兩者的表現形式而已。就實質論，恩格斯的三大法則和斯大林的四個特徵都是表現同一個真

理，就是：世界是運動着的有機的總體這個基本的看法。在恩格斯，以三大法則來表現這個真理；在斯大林，則以四個特徵來表現這個真理。

爲什麼有這兩種不同的表現呢？這樣的不同的表現有沒有社會的根源呢？還是恩格斯和斯大林憑他們自己的主觀所創造出來的呢？斯大林對於恩格斯，是普通意義上的「修正」還是一個發展呢？

恩格斯自己就曾經過說：「甚至隨着自然科學領域」列寧附加道：「人類」的歷史更不用說」之每一劃時代的發現，它「唯物論」不得不改變其形態。」（引自列寧著唯物論與經驗批判論所引，恩格斯原文見所著費爾巴哈論。）

我們可以說，恩格斯的三大法則，是辯證法在十九世紀自然科學和社會科學水準上面所採取的形態。斯大林的四個特徵（法則和方法），則是辯證法在二十世紀四十年代更高度發展起來的自然科學和社會科學水準上面所採取的形態。恩格斯不能超越他的時代給他的限制，正如斯大林也不能超越他的時代給

他的限制一樣。從恩格斯到斯大林幾乎巨一世紀的長時間中，自然科學和社會科學飛躍進步的事實，社會主義的理想（理論）在蘇聯成爲現實的事實，辯證法唯物論和唯物論辯證法在實際生活中的檢驗和具體運用，給辯證法開闢了一條無限發展的道路，迫使辯證法本身不能不以更完滿的形態來表現它的精神——它的本質，使得辯證法有機會來總結這近一世紀來人類戰鬥的紀錄。如果我們說，照辯證法看來，一切事物都是生長發展的過程，然而辯證法本身却是固定化了的萬古不變的東西，這豈不是怪事！辯證法之所以跟其他理論不同的地方，就在於：辯證法本身就是一個發展的過程，它跟着時代的變遷而日益豐富其內容，改變其形態，使更能完滿地表現本質所依托的精神，而證明其本質的眞理性。然而其他的理論，却常常是僵硬化了的東西，跟着時代的移易，而不能不被別的新的理論所代替。這就是辯證法否定了它以前的一切理論，而它的本質，它的精神，却是永遠不會被否定的道理。

有什麼根據來證明斯大林的四個特徵是恩格斯三大法則的發展呢？

首先，我們把辯證法作為世界和反映這個世界的一個整體來看，斯大林的四個特徵是更能給我們以完全的概念。依照斯大林的規定，（一）客觀世界是作為有機的總體而存在的，此事物與彼事物之間有其一定的直接和間接的關聯；（二）這個作為有機的總體的世界不是萬古不變的，而是運動、變化、發展的過程；（三）事物的運動、變化、發展的過程，是通過量變到質變而從低級到高級、從簡單到複雜的；（四）事物之由量變到質變，是由事物內部兩種對立勢力互相推移的結果。——這樣，我們不是依照了斯大林的規定，一步一步地、一層深入一層地把握了反映這個世界的辯證法之作爲整體的完全的概念嗎？

其次，我們把辯證法作為根據對於世界的認識從而再認識世界的方法論來看，斯大林的規定，首先要我們從聯系中去看事物，——不要把事物當作一個孤立的獨自存在的東西，它之能夠存在，是與它的周圍的事物發生一定的聯系而

存在的，離開這事物之所以存在的條件，它便是不可理解的東西。其次，要求我們從運動中看事物，——不要把事物當作萬古不變，它之存在，是通過時間上的連續繼起的過程而存在的，因此，離開了事物的變化的過程，便不能看到事物之由生到死的全貌。再次，斯大林的規定要求我們，要從量變到質變、漸變到突變這一種飛躍的形式去理解事物，如果以為事物的變只有量的方面而沒有質的方面，或如果以為事物的變只有質的方面，而量的增減不能當作事物變化的一種形式，並因此而可以引起質變，同樣都不能正確把握事物變化的真相。最後，斯大林的規定要求我們從事物內部的對立勢力的鬥爭、統一、互相推移來理解事物之所以能夠變化的原因，離開了這個觀點，事物同樣是不可解釋的。

這就是斯大林所規定的辯證法的四個特徵更能完滿地表現辯證法本質的道理，這就是從恩格斯到斯大林是一個發展而不是普通意義的『修正』的道理。

第三個問題：郭沫若的「歷史人物」自序裏，有這麼一段

話：『唯心論有時候並不比唯物論更反乎進化，或違背真理。歷史是採取着辯證式的發展的，在唯物論流而為瑣碎，銅沒性靈的時候，每每有唯心論起來加以挽救。在這樣的變革時期，我們本着矯枉不妨過正的觀點，無寧是應該讚揚唯心論的革命性的。』——這段話站在唯物論的立場，應作怎樣的解釋？

答：郭沫若先生這一段話，大體上是不錯的，但我們却不能把唯心論的積極性和唯物論的積極性並列起來，尤其不能離開歷史的背景來單獨的看取唯心論的發展。

唯心論在歷史發展中曾經有過它的積極性，關於這一點，我們可以舉出笛卡兒（Descartes）和黑格爾（Hegel）兩人為例。

笛卡兒是十七世紀法國哲學家，他的哲學觀點，基本上是唯心論的，他的有名的哲學命題是：『我思故我在』。他是近代理性論的開山鼻祖，他是第一個提出憑信我們的理性的一人。他的哲學在基本精神上包含着革命的意義，因為在笛卡兒以前的哲學，完全為中世紀時代的宗教哲學所支配，思想是窒息了，笛卡兒提出了對於傳統的懷疑態度，要求人們憑信自己的理性，這在歷史上是曾經有它積極性存在的。

黑格爾是十八世紀末十九世紀初期的德國最偉大的唯心論者，但在他的唯心論的體系裏，却有着辯證法，從黑格爾的辯證法，可以找出『合理的核心』，就這點說，黑格爾的唯心論是超過了十八世紀以前的唯物論的，因為後者不會能夠應用辯證法來解決問題，因而變成死的、僵化了的東西了。——黑格爾的唯心論體系，就它所完成的歷史任務來說，也曾經是革命的。

然而必須注意的一點是：不論是笛卡兒或黑格爾的唯心論，在哲學歷史發

展中，它的革命性究竟是例外，是不健康的體系在特殊的歷史條件下所表現出來的健康的方法，而一般的唯心論，在歷史發展中，經常總是代表保守的沒落的階級，因而它的觀點也總是反動性多於它的革命性。這也就是爲什麼我們不能把唯心論的革命性過份強調，或者把它的積極性跟唯物論的積極性並列起來看待的原因。

這只是一般的粗略的說法。如果我們更進一步深入問題的堂奧，縱令是作爲例外的笛卡兒和黑格爾的唯心論，它的積極性也決不是在於它的體系，而只是在於它的方法。我們寧可說，他們的唯心論的體系，正是他們對於傳統思想妥協的一種表現，而他們建立這種體系的方法（辯證法），才是他們的革命性的所在。作爲十七世紀法國資產階級思想代表的笛卡兒，和作爲十八世紀末到十九世紀初德國資產階級思想代表的黑格爾，由於在那些時期各該國經濟的落後性（法國資產階級的革命是在一七八九年才發生的，而德國資產階級的革命

則是在一八四八年才發生的，和階級性的限制，在他們的哲學思想上便表現了若干妥協的成份。用馬、恩的話來說，他們的思想，實是『軟弱的實踐』和『勇敢的理想』的一種結合。

然而，儘管這樣，笛卡兒的方法論究竟是十七世紀法國資產階級反抗封建主義的信號，它使人們被中世紀煩瑣哲學的乾枯的泥塵打瞎了的眼睛重新睜了開來，看到真理的世界，使人們敢於懷疑權威的存在，敢於思索自然的奧秘，敢於尋求理性的光芒，這就是笛卡兒的方法論及其他著作之作爲一種方法的革命意義，這種意義，決不是他的作爲唯心論的體系所能抵消的。

至於黑格爾，其情形則更顯然。貫徹在他的唯心論體系中間的方法，是完整的革命的辯證法。所以，當忘恩負義的德國資產階級把曾經是德國資產階級革命思想的代表的黑格爾當作一條『死狗』來看待的時候，馬克思却告訴我們：『我倒公然承認我是這位大思想家的門人。』（見資本論第一卷第二版跋。）

因爲黑格爾的『辯證法，在其神祕的姿態上，「固然」是德意志的流行品，因爲它使現存事態顯得光彩。但在其合理的形態上，……却引起了資產階級及其代言人的煩惱與恐怖。』（同上）。馬克思在這兒所說的『神祕的姿態』，就是指它作爲唯心論體系而存在的事實；所謂『合理的形態』，就是指它作爲一種方法所包涵的革命的內容。正如笛卡兒一樣，儘管黑格爾唯心論的體系如何表現了反動的妥協的傾向，但總不能因此而隱藏了或抵消了它的體系之作爲一種方法之革命的本質。

這是唯心論在其歷史發展中在特殊的條件下所表現出來的特殊的姿態、特殊的作用。如果人們不承認這個特殊的姿態、特殊的作用，將不是一個辯證法論者，反過來，如果人們強調了這個特殊的姿態、特殊的作用，把這個特殊的姿態、特殊的作用當作一般的姿態、一般的作用，同樣也將不是一個辯證法論者。

第四個問題：黑格爾說過這樣的話：『一切實在的都是合理的；一切合理的都是實在的。』有人把它當作反動的辯護，有人把它當作革命的宣言。究竟這句話應作如何解釋呢？在歷史上，奴隸制度和法西斯主義都會是『實在的』，是否可以說都是『合理的』呢？

答：黑格爾這句話，的確含有這兩重意義。反動統治者可以把這句話當作它的反動統治的辯護，因為既然『一切實在的都是合理的』，現在他們的統治——譬如說，專制主義、警察國家、等等——都是作為『實在的』而存在，那麼，這個統治應該就是『合理的』的了。——這就是威廉第三對黑格爾這句名言如此激賞，他的臣下曾經把黑格爾捧到天上的原因。

然而依照恩格斯的解釋，黑格爾這句話並不是沒有任何限制的。『在黑格

爾看來，實在的屬性，只是屬於那同時是必要的。」（恩格斯：費爾巴哈論，莫斯科英文版，一二頁。）這就是說，一切『實在的』必定要同時是『必要的』，然後這個『實在的』才能是『合理的』。（所謂合理的[Rational]，意思是：根據道理的，合乎理性的。）否則，這個總合是『實在的』（不包涵『必要的』的意思），也不能是『合理的』。

恩格斯爲了說明這一點，曾經舉出羅馬帝國和法國大革命爲例。羅馬共和國在歷史上曾是實在的，然而代替它的羅馬帝國也曾是實在的，因爲這兩者都會是依照歷史的必然而出現在歷史舞台上。法國的君主制度，不用說，在歷史上也曾是實在的，然而到了一七八九年，它便變成了如此的不實在的，就是說，它被剝奪了一切的必要性，變成了如此的不合理的，而應當給大革命來毀滅了。在這種情形之下，君主制度是不實在的，而革命却是實在的了。於是，恩格斯從此得出結論道：『在發展的過程中，一切前此實在的變成了不實在的，

失掉了它的必要性，它的存在的權利，它的合理性。一個新的、能生的實在代替了行將死去的實在……。」（前引書，一三頁）

根據這個觀點，我們來看歷史上的奴隸制度和今天的法西斯主義，問題就容易解釋了。

應當說，奴隸制度在歷史發展中，曾是作為實在的，也就是作為合理的而存在過的，因為它的出現是歷史的必然。儘管奴隸制度是歷史上最殘酷最野蠻的剝削制度，然而當人類社會還處在非常低的生產力的水準上面，奴隸制度的出現，曾是促進生產力發展的必要的前提條件，因了它，人類勞動的分工才成為可能，並在這分工的基礎上創造了科學和藝術的文明。所以，恩格斯曾經非常強調奴隸制度在歷史發展中的積極性，認為如果沒有奴隸制便沒有希臘羅馬的科學和藝術，沒有希臘羅馬的科學和藝術，便沒有現代歐洲的文明。恩格斯毫不含糊的說：『在這個意義上，我們有理由說，如果沒有古代的奴隸制，也

許就沒有現在的社會主義。」（見反杜林論第二部第四章）

然而，恩格斯這句話，却不能作為替今天反動潮流作辯護的根據。因為古代的奴隸制度，只是在其作為促進生產力的發展，只是作為人類社會從低級到高級的進步過程中必要的一個步驟這個限度的意義上，才被理解為有它的積極的向上的方面。所以，如果以為既然奴隸制度曾經有過它的進步的因素，則它無論在任何時候、任何條件下面也可能有其積極的意義，那就是非常悖謬的想法了。不用說明，在今天社會生產力高度發展水準的基礎上，如果竟然出現了奴隸制或類似奴隸制的话，那就非但沒有它的實在性（它的必要性和合理性），而且是反乎人類社會發展法則的極端反動的倒退，這種倒退似乎不是單純地使用人類愚昧的字眼說明得了的。

從這個觀點來看今天的法西斯主義，它之不能跟古代的奴隸制作比較，是顯而易見的了。無須說，今天的法西斯主義就它作為一種存在的事實來看，固

有它深遠的現實的根源，就是說，它不是憑空產生出來，或是某某個人純粹主觀的創造，而是在資本主義社會基礎上，當工人階級已經發展到奪取政權的時候，金融寡頭爲鎮壓工人階級的革命運動，與流氓集團相結合而出現的一種反動潮流。這種潮流的出現當然不會沒有原因，這個原因就是資產階級垂死的掙扎。然而我們不是由於它的出現的社會根據，而竟至於承認它的必要性和合理性呢？非常明顯，法西斯主義的出現，不但不是作爲生產力發展前進一步的必要步驟，而且是阻礙生產力發展的一塊絆腳石，就這一點而言，它之非實在性（即非必要性），以及必然要被其本國的無產階級及殖民地、半殖民地國家的人民的革命運動的實在性所代替，是無須說得的了。

總說一句，存在的一切並非都有實在性，實在性與非實在性的區別是在於這個或那個存在，是事物發展的前進一步的必要步驟，還是它的障礙。如屬前者，則它便是實在的，因而也是必要的和合理的；如屬後者，則它便是不實在

的，因而也是不必要的和不合理的。歷史上有些事物會是實在的和必要的，但後來却被剝奪了它的實在性，失掉了它的必要性，而被新的、能生的實在性所代替；也有些事物一開頭便被剝奪了它的實在性，縱然它能在極短暫的時間內繼續存在，然而它之必然會被毀滅，却是絲毫也用不着懷疑的。

附錄 通俗化·庸俗化·舉例子

——兼論中國化哲學讀本的寫作

不用說明，通俗化的道路是正確的，而且就中國目前的文化水準來說，也是十分迫切的需要。但問題却不是要不要通俗化的問題，而是怎樣才能達到通俗化的問題。也就是說，爲了通俗化的緣故，我們要怎樣才能恰到好處地避免庸俗化的危險，而達成通俗化的目的。

因此，問題是：怎樣叫做通俗化？怎樣叫做庸俗化？舉例子是通俗化還是庸俗化？

首先，我們應該把『對象』和『說明』兩件事情分別開來。就對象來說，

哲學既然是以整個宇宙來做它研究的對象，則舉凡宇宙間的一切事物，不論它或大或小，都應該包括在哲學研究對象的範圍裏面，而成爲整個宇宙構成的一小份子，因此它也就可以應用辯證唯物論的觀點和方法加以科學的分析。所以，通俗化和庸俗化的分水嶺就決不是以『對象』來做它的界限，如果說明大事件的便是通俗化，說明小事件的便是庸俗化，則『小事件』便從『大事件』游離開來，而成爲不可理解的對象。然而，除了『小事件』便沒有『大事件』，『小事件』只是『大事件』的構成部分，『小事件』既然不可理解，則『大事件』又何從得而理解呢？

所以，問題的核心不在於『對象』，是顯而易見的了。

那麼，問題的核心是在於什麼地方呢？問題的核心是在於『說明』。

就『吃飯拉屎』這一事例來說，如果是作爲生理機構的消化過程來看，那麼，『吃飯拉屎』當然也可以給予辯證法之科學的分析。所以，問題並不在於

『吃飯拉屎』之是否可以作為科學的對象而加以科學的分析；而是在於：在說明『吃飯拉屎』的時候，是否給了精密的科學的分析，還是只浮光掠影地形而上學地『硬』把辯證法的公式『套』上去。

庸俗化和通俗化的分水嶺就在這裏。如果你只是說，米飯本身是肯定，我們把這些米飯吃落腸胃裏面是否定，這些米飯在腸胃裏面經過消化作用變成大便排洩出來是否定之否定，而完全脫離開科學的分析，就是說，不從生理機構的消化過程來指出它的必然的規律，那麼，像這樣的說明便是庸俗化而不是通俗化。所以，我們可以由此得出結論說：庸俗化是脫離了科學的研究或根據而把辯證法的法則『亂套』或『硬套』在任何對象上；而通俗化則是建築在科學的分析之上，而以老百姓喜聞樂見的形式說明深奧的理論。

由此，我們又可以進一步地得出結論說：爲了達成通俗化的目的，作爲說明的對象來說，並不一定要以『小事件』作爲說明的對象才能通俗化，或是只

有這樣才是通俗化；只要我們能夠應用老百姓喜聞樂見的形式，只要我們能夠不離開科學的研究和根據，那麼，任何『大事件』都可以通俗化，而且都能通俗化。舉個週知的例子，如論持久戰一書，我們不能不說是以『大事件』來作為說明的對象的了；然而，這部著作却沒有一點學究氣，只要他是中國的老百姓，只要他曾經親身體驗過日本帝國主義侵略的禍害，只要他願意獻身於抗日民族戰爭的偉大運動，那麼，他就能夠懂得。

那麼，『舉例子』是通俗化還是庸俗化呢？

在一切科學的說明上，『舉例子』是避免不了的事情。因為理論是事實的概括化和抽象化，它是屬於一般性和普遍性的東西，在理解上必然地是比較地困難，所以非有個別場合的具體事實作為這些理論的說明，則一般與具體，普遍和特殊，理論跟現實就有脫節的危險。所以，問題並不在於可不可以『舉例子』；而是在於：在舉例子的時候，你是否曾經把事實和理論，特殊和普遍，

具體和一般很好地甚至是天衣無縫地配合起來。這也就是說，在你舉例子的時候，你是否曾經根據科學的分析，把這些『例子』——具體的現實——跟理論有機的結合起來，使它成爲整個理論構成的部分，使人從你所舉的『例子』領會道理。如果能夠做到這點的話，那麼你的舉例便不是庸俗化而是通俗化，因爲這樣可以幫助讀者對於你的理論的了解，而且也可以使你的理論成爲有血有肉的現實的分析。像這樣的『舉例子』，不但是可以，而且十分迫切的需要。

所以，問題並不在於舉例子要得嗎，而在於怎樣舉例子。根據科學的分析而舉的例子，它是理論的有機的構成部分；脫離科學的分析而舉的例子，它就只能使理論庸俗化，決不能使理論通俗化。

那麼，所謂『例子的堆集』或『例子的總和』是作何解釋的呢？

所謂『例子的堆集』或『例子的總和』是指那些不懂得理論的完整性和有機性，不懂得作爲理論研究對象之客觀的現實的世界也必然是完整性和有機性

的人們，只把理論及其對象當作一堆的『例子』，不了解『例子』與『例子』中間的關聯，『例子』（即客觀的具體的現實）與理論中間的關聯，於是，東也是一個例子，西也是一個例子，把例子搞得滿天飛，而不知進一步地如何把這一例子與那一例子使它們有機地溶化到整個理論系統裏面去。這就是列寧之所以斥責普列哈諾夫只把辯證法當作『例子的總和』，而不把辯證法用科學的歷史去證實。列寧並不是反對舉例子，而只是反對脫離科學的研究、把理論及其對象當作『例子的總和』來看待的那種反科學的舉例子的態度。

總結起來，舉例子，第一，要看你所舉的例子是否根據科學的分析；第二，要看你所舉的例子，這一個例子與那一個例子是否有機地關聯；第三，要看你所舉的例子跟你的全部理論系統是否有機的關聯，或是否互相溶化、互相結合。如果在這三個方面你都做到了，而且都做得很到家，那麼，你所舉的例子便不是普通意義的所謂『舉例子』，而是你全部理論的一部分；否則，你所

舉的例子便只能使你的理論成爲「例子的總和」，而更危險的，是有可能使你的理論成爲「跛了腳」的理論，使你的理論庸俗化。

現在我們談到中國化的哲學讀本寫作的問題。

在我所接觸過的青年同學中（這裏所指的青年同學，只是以剛進大學但尚未接觸過哲學讀物的學生爲限），他們大多數對於目前坊間流行的通俗化的哲學讀本不感到滿足。不滿足的原因有各種各樣，有些並不是由於通俗化的哲學讀本本身，而是由於讀者自己沒有必要的耐心和興趣，但其中有些意見也很值得考慮。那麼，他們的意見是什麼呢？

綜合他們的意見，可以分爲兩類：

第一類，他們覺得通俗化的哲學讀本，趣味是滿有趣味的，然而把握不住中心，也就是說，理論與現實還不曾給他們以整個的概念。讀了以後，除了知

道個別情形的幾個例子之外，作爲一個理論系統來說，給他們的印象是欠明確的。因此，當他們碰到一個現實的問題或一個在書本上不會見到的事件的時侯，他們便無法應用哲學的觀點去分析，去理解。——這一類的意見是最普遍的意見。

第二類，他們以爲通俗化的哲學讀本不夠『味』，也就是說，不夠分量。譬如，除了一些關於現實問題的例子之外，關於古典的東西連蹤影也看不到；究竟，在過去，中國的哲學家 and 西洋的哲學家，他們的觀點怎樣呢？他們的理論跟辯證唯物論有何不同而又有何關聯呢？難道我們不可以用比較淺近的文字、通俗的形式，把他們的意見作一個比較和批判，敘述出來嗎？——這一類的意見雖然不是普遍，然而却也決不是少數的。

第一類意見所指出的缺陷，顯然是產生於通俗化的哲學讀本本身犯了上面我們說到的把哲學當作『例子的總和』來看待的錯誤，也就是說，這些通俗化

的哲學讀本的寫作者們，在他們舉例子來說明理論的時候，沒有注意到例子與例子（這個事實與那個事實）中間的關聯，沒有注意到個別例子與全部理論系統中間的關聯，因此，他們就割裂了讀者的印象，使讀者在茫茫宇宙中，只把握到一株草、一朵花，而不知這株草、這朵花究竟跟宇宙全體有何必然的關係。

第二類意見所指出的缺陷，可能是產生於通俗化的哲學讀本的寫作者們，以為只有現實的問題才能通俗化，古典的東西便不能通俗化——這個不十分有根據的想法。這也可能產生於通俗化的哲學讀本的寫作者們，以為作為一種初級的入門的讀本，是用不着把這許多東西都包括進去的。——然而讀者的要求是如此，而這種要求恰好是如何使理論中國化的問題的核心。（這裏所指的讀者，仍以剛進大學但尚未接觸過哲學讀物的學生為限；至於其他讀者，如工農羣衆、職業青年、中學生等等，由於文化水平和生活環境的不同，其情形也許會完全兩樣。）

通俗化的哲學讀本無疑地必須同時是中國化的哲學讀本，這在今日已經是無可爭辯的了。然而究竟如何通俗化，如何中國化，這却不是三言兩語可能解決的問題。這裏只能提出寫作方法上的幾個原則來說說：

第一，作為一種通俗化和中國化的哲學讀本，它應該盡可能在中國和西洋的古典哲學中揀選出比較代表的典型，用通俗的形式，把它們重新改製過，而溶化到新哲學的理論系統裏面去。但這種溶化，却不是無條件無原則的，而是以新哲學的理論系統為骨幹，在各種同異正誤的思想裏面作一種比較的對照，以顯示出新哲學論點的『來蹤去跡』，給讀者一個明確的印象：怎樣的理論是正確的？怎樣的理論是錯誤的？在過去中西古典哲學中，誰的理論是正確的？誰的理論是錯誤的？他們正確的程度有多大？他們錯誤的程度有多大？等等，等等。

第二，作為一種通俗化和中國化的哲學讀本，它應該盡可能將自然史和社

會史用通俗的生動的形式從其發生和發展的道路跟新哲學的論點配合起來，同樣也是要做到把這些自然和社會的真實故事溶化到新哲學的理論系統裏面，使成爲這個系統的有血有肉的構成部分，而非硬湊亂扯。它要給讀者一個整個的印象：理論和事實的一致，事實和事實的一致。

第三，作爲一種通俗化和中國化的哲學讀本，它應該盡可能把現實的政治、經濟、社會、和日常生活的諸問題跟新哲學的論點關聯起來，使讀者瞭然於現實問題的哲學根源，幫助他們把握哲學原理與現實問題的互相關係，並更進而使他們能夠運用新哲學的觀點和方法去分析現實，發現問題的本質。

第四，作爲一種通俗化和中國化的哲學讀本，它應該盡可能採取真實的故事，文藝作品裏面的人物和事件、對話，或者詩歌、民歌等等，把它們同樣溶化到新哲學的理論系統裏面去，這樣來加強讀本的文學趣味，使讀者讀起來不致有僵硬枯燥的感覺。

像這樣的一種讀本，也許是要求過高。而且，這些要求是否適當，也還是一個尙待商討的問題，謹以此就商於當代的哲學讀本的寫作者們。

H. K. \$ 2.00

庫文年青國中
用運與習學的學哲

角伍元零價定本基
份運郵加酌埠外

著者
馬特

出版者
新中國書局

香港利源東街23號2樓

總經理

生活·讀書·新知
香港聯合發行所

香港大道中五四號

承印者

商務印書館香港工廠

香港英皇道三九五號

印翻准不有所權版

版初港月五年九四九一

(91)(C36)K.0001—5000

